Dios ha enviado a su Hijo
Cristología

Christoph Schönborn

CARDENAL CHRISTOPH SCHÖNBORN (1945, Skalsko, diócesis de Litomerice). Ordenado sacerdote en 1970, obispo titular de Sutri 1991, obispo coadjutor y meses después arzobispo de Viena en 1995. Cardenal el de febrero de 1998. Es ordinario para los fieles de rito bizantino en Austria. Autor de numerosos artículos trabajos de investigación. Ha sido secretario general de la Comisión redactora del Catecismo de la Igles Católica. En esta editorial ha publicado los siguientes libros: Unidad en la fe; Sobre el pecado original; De la muerte a la vida; Navidad, mito y realidad.

«Pero cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir aquellos que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción de hijos» (Ga 4, 4-5). Esta frase fundament en la predicación del apóstol Pablo es el leitmotiv de la Cristología, que aquí ofrecemos. Surgida después de dieciséis años de estar enseñando cristología y después de treinta años de haberme ocupado en tema cristológicos, encuentro que su fundamento radica en una sencilla convicción, que, a través de estudio especializados, pero, sobre todo, gracias a la experiencia espiritual y pastoral, la considero cada vez más renova y confirmada: el punto de partida de toda Cristología consiste en la certeza de fe de que Jesús de Nazaret es Mesías de Israel, el Hijo del Padre (cfr. Mt 16, 16). Esta certeza no me ha surgido al fin de un largo proceso d reflexión; no se trata de una conclusión teológica a partir de distintos elementos convergentes, sino de una «lu primaria» (Urlicht), en cuya claridad ya se distingue todo el pensamiento, toda explicación y cualquier tipo de formulación cristológica. Este comienzo lo ofrezco para que discutamos sobre ella.

Los cinco capítulos surgen del Credo: el primero «Preexistencia de Cristo», el segundo «Se hizo hombre», tercero «Su vida en la tierra», el cuarto «La Pascua» y el quinto cierra con «La glorificación del Hijo de Dios». l tradición de la Iglesia, su vida, su teología, su liturgia, iluminan todo el estudio.

ABREVIATURAS

CIC Catecismo de la Iglesia Católica.

DH Denzinger, Heinrich, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.

TzTD Textos para la Teología (alemán).
Editado por Wolfgang Beinert, Graz 1989ss.

TzT F Textos para la Teología. Teología fundamental.
Editado por Karl-Heinz Weger, Graz 1990ss.

Hans Urs von Balthasar:

Gloria Gloria. Una estética teológica. 7 vol., Einsiedeln 1961-1969.

TD Teodramática, 5 vol., Einsiedeln 1973-1983.

TL Teológica. 3 vol., Einsiedeln 1985-1987.

Karl Barth:

KD Dogmática eclesial, Zürich 1932-1967.

Martín Lutero:

WA Obras completas (Edición Weimar). 63 vol., Weimar 1883ss.

Tomás de Aquino:

STH Summa theologica.

SCG Summa contra Gentiles.

PREÁMBULO
Informe sobre el porqué de este libro

«Pero cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley, para redimir aquellos que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción de hijos» (Ga 4, 4-5). Esta frase fundament en la predicación del apóstol Pablo es el leitmotiv de la Cristología, que aquí ofrecemos. Surgida después de dieciséis años de estar enseñando cristología y después de treinta años de haberme ocupado en tema cristológicos, encuentro que su fundamento radica en una sencilla convicción, que, a través de estudio especializados, pero, sobre todo, gracias a la experiencia espiritual y pastoral, la considero cada vez más renova y confirmada: el punto de partida de toda Cristología consiste en la certeza de fe de que Jesús de Nazaret es Mesías de Israel, el Hijo del Padre (cfr. Mt 16, 16). Esta certeza no me ha surgido al fin de un largo proceso d reflexión; no se trata de una conclusión teológica a partir de distintos elementos convergentes, sino de una «lu primaria» (Urlicht), en cuya claridad ya se distingue todo el pensamiento, toda explicación y cualquier tipo de formulación cristológica. En una palabra, es el comienzo de esta Cristología, que aquí ofrezco para qu discutamos sobre ella.

Esta luz fue la que iluminó, mejor, deslumbró a Pablo en su camino a Damasco. En esta luz se fue desarrollan todo su pensamiento y su predicación, sobre todo desde la certeza de que quien nos ha justificado no ha sido ley, sino el Mesías Jesús, el Hijo de Dios. La primera y fundamental evidencia que le fue regalada a Pablo ant de su llegada a Damasco fue ésta: que Jesús es «el Hijo de Dios». Así reza también, según el testimonio de lo Hechos de los Apóstoles, la primera predicación de Pablo en Damasco, inmediatamente después de su bautism «Él es el Hijo de Dios» (Hch 9, 20). Y él mismo describe su conversión como una revelación de Jesús, como Hi «Pero, cuando le pareció bien a aquel que me destinó desde el vientre de mi madre y me llamó por su gracia, pa revelar a su Hijo por mí a fin de que yo lo predicase entre las gentes, desde aquel momento no le pedí consejo n la carne ni a la sangre...» (Ga 1, 15-16). Lo mismo le ocurrió a Pedro, a quien «no la carne ni la sangre», sino « Padre que está en el cielo» (Mt 16, 17-18) le habían revelado que Jesús es el Hijo del Padre. Y lo mismo ocurri sigue ocurriendo hasta hoy, cuando es «el Padre, el Señor del cielo y de la tierra», el que mantiene escondido misterio de Jesús «a los sabios y entendidos», manifestándoselo, por el contrario, a los «humildes» (Mt 11, 25).

Se nos podría objetar que todo esto ocurrió al principio en cuanto a su validez, pero no así en cuanto a s génesis. La fe en Cristo sólo se habría ido desarrollando poco a poco, pero el comienzo de esta fe habría sid después «iluminada cristológicamente», desde una forma totalmente estructurada de la misma. Naturalmente, c el arranque cristológico aquí reseñado no discute para nada el hecho del desarrollo doctrinal. Por el contrari intenta reseñar más bien los caminos de este desarrollo, esforzándose por tematizar los diferentes pasos m significativos del mismo, pues es precisamente en ellos donde se verbalizan las posiciones más significativas su contenido. Así, por ejemplo, se tratarán las cuestiones sistemáticas acerca de la «constitución» del hombr Dios dentro del marco del desarrollo doctrinal de los primeros concilios de la Iglesia; igualmente, se tematizar las cuestiones fundamentales de la Soteriología, de la mano de tres autores, que representan aquí posicion especialmente significativas: Anselmo de Canterbury (+ 1109), Tomás de Aquino (+ 1274) y Martín Lutero (1546). Tocaremos también las cuestiones relativas a la autoconciencia de Jesús, destacadas sobre todo por los m recientes intentos de interpretación de Jacques Maritain (+ 1973), Karl Rahner (+ 1985) y Hans Urs von Baltha (+ 1988). El método genético, desde luego, no lo vamos a despreciar, pero lo utilizaremos en el sentido de u irradiación de la luz que ya en un principio le fue otorgada a la fe. Es siempre —por lo menos así veo yo el proceso de la Cristología—, esa «lux primigenia» (Urlicht), la que ilumina la revelación que el Padre nos hace de su Hijo, la que se refracta como en un prisma, dándonos a conocer el colorido espectro de los temas cristológic La Cristología camina siempre iluminada en todas las fases de su desarrollo por esta luz: «En tu luz veremos luz» (Sal 36, 10). Siempre es una fides quaerens intellectum, una fe que busca comprender lo que ya se afirma con toda certeza en esa misma fe.

En este sentido, intentaremos, en las páginas siguientes, ir diseñando cada uno de los pasos que la Cristología seguido, en el sentido de una «confessio» de una confesión agradecida, que también a mí —sin merecimiento alguno por mi parte— «me reveló su Hijo», desde mi juventud. Así puedo yo conocerlo y confesarlo como yo he sido también conocido por él (cfr. Flp 3,12; Ga 4, 9; 1 Co 8, 2; 13,12).

En mi primer año de estudios, allá por 1964 —que, por otra parte, fue para mí un año decisivo,1 tanto por causa del mismo Concilio, como por la teología y la vida eclesial (y que sólo en 1968 alcanzó la plenitud de la luz)— me vi confrontado con el programa de desmitologización de Rudolf Bultmann (t 1976). Todavía me acuer cómo yo, satisfecho de mis nuevos «conocimientos», intenté explicar ami madre que el «título de Hijo de Dio habría que entenderlo desde la cultura del antiguo mundo helenístico, preñado de mitos; que habría qu «desmitologizarlo»; sencillamente, que sólo significaba la «importancia» que para nosotros tenía. A mi jove culturilla repuso mi madre esta asombrosa frase: «Pero si Jesús no es el Hijo de Dios, vana es nuestra fe». Des

entonces, no hago más que agradecerle a mi madre y a Dios por esta lección cristológica, la más corta importante que jamás he conocido.

Recuerdo también, con gratitud, otra situación decisiva para esta «confessio»: Corría el año 1967, cuando me encontré con el recientemente fallecido monje ortodoxo y filósofo, André Scrima (j' 2000), quien, en sus diálog vespertinos, nos abrió a un grupo de jóvenes estudiantes dominicos, la fascinación y la actualidad intelectual los Padres de la Iglesia, sobre todo de Máximo el Confesor (t 662), haciéndonoslas experimentar a través d diálogo con la filosofía moderna. Fruto de este encuentro fue mi «vuelta» a los Padres griegos de la Iglesia, pe también a Nicolás de Cusa (1 1464), de quien André Scrima hablaba con entusiasmo. En la docta ignorantia llegué a encontrar algo así como la «clave cristológica» no sólo para entrar en toda la obra del Cusano, sin también al mundo de las grandes cuestiones filosóficas de la relación entre lo infinito y lo finito, entre l temporalidad y la eternidad, entre la libertad y la contingencia, entre Dios y el mundo. Cristo es el «nexus concretum»,[1] en el que se hace «asequible» la relación entre Dios y el mundo, como el estado de lo finito desde l total originalidad de lo infinito. La fórmula cristológica del concilio de Calcedonia (451) se me manifestó en to su inagotable riqueza.[2] Su capacidad intelectual la he visto reflejada en muchos autores y me ha ido fortaleciendo en mi convicción de que tiene una validez irreemplazable, como una inspiración del pensamiento, pero tambi como un correctivo crítico sobre algunas reducciones cristológicas. La fidelidad a la doctrina del concilio d Calcedonia sobre el «verdadero Dios y verdadero hombre» en su «unidad indisoluble e inconfusa» permane como una brújula en todos los caminos cristológicos.

Siguió un tiempo de trabajo intenso con los Padres de la Iglesia, sobre todo, con Cirilo de Alejandría (t 444) con sus diálogos exegéticos. Al padre espiritual del concilio de Éfeso le estoy muy agradecido, no sólo p haberme dado a conocer la exégesis alegórica alejandrina -por cierto injustamente menospreciada-, sino por convicción que tengo -y que queda expresada en este manual-., de que toda Cristología debe comenzar p afirmar la identidad de Jesucristo como el eterno Hijo del Padre: Siempre será él el Hijo del Padre hecho carn En todas las manifestaciones humanas de Jesús nos encontramos siempre con el Hijo de Dios. El concilio d Calcedonia lo que ha hecho es dárnoslo a conocer más aún, al subrayar que la confirmación de un ser Dios y s hombre sin confusión en Jesús se manifiesta en la unidad de su persona. Esta clara orientación sobre l «Cristología de la descendencia» de Cirilo de Alejandría me proporcionó, a lo largo de los años enriquecimientos, que propondremos aquí, seleccionando algunos de ellos.

Nombremos, en primer lugar, a Máximo el Confesor y su entorno. Yo me incliné más hacia su padre espiritu Sofronio de Jerusalén (+ 639), mientras que mi hermano de orden, el P. Alain Riou y el P. Jean-Miguel Garrigu tomaron por tema a Máximo. De este trabajo en colaboración surgió una especie de trilogía de Máximo,[3] que hi que Máximo el Confesor llegara a ocupar el sitio que le correspondía. Es a él, sobre todo, a quien le agradecem el desarrollo de la teología, fundamentada en el concilio de Calcedonia, y las cuestiones más intrincadas de acción humana y divina de la voluntad de Cristo. Recomendaríamos a todos aquellos que hablan aún sobre l «aportas en la doctrina de la doble naturaleza», que se leyesen a Máximo. Sofronio, Máximo y la gran tradici monástica, a la que pertenecen, nos explican la gran coincidencia que existe entre la cristología calcedonense y experiencia cristiana, que ha sondeado espiritualmente la conjunción profunda y las relaciones existentes entre voluntad divina y la humana.

Al cabo de estos trabajos previos, me atreví a realizar un síntesis (que hasta hora me parece ser algo así com «una cabalgada sobre el lago Constanza».[4] Era una visión general de los grandes concilios cristológicos y de los Padres, partiendo para ello de la imagen de Cristo, de Atanasio (+ 373) y del primer concilio de Nicea (325), pa llegar hasta la controversia icónica y su posterior solución teológica por Juan Damasceno (+ antes de 754 Nicéforo (+ 828/829), Teodoro Estudita (+ 826) y por el séptimo concilio ecuménico: el segundo de Nicea (78 Para mi satisfacción, el libro «El icono de Cristo. Una introducción teológica»[5] ha encontrado, por parte de la ortodoxia cristiana, una buena acogida. Algunos estudios sobre la teología icónica y sobre la cuestión del a cristiano se han ido sumando desde entonces a esta obra.

Digamos también con gratitud que, desde hace muchos años, Ireneo de Lyón (+ ca. 202), el primer incomparable maestro de la visión cristiana, siempre ha sido el acompañante en nuestro camino. Con frecuenc he analizado con mis estudiantes la obra completa de Ireneo, introduciéndome lleno de gozo en esta sinfonía fe, tan cercana a la Biblia en toda su frescura vital.

En esta «confessio» no podía faltar Tomás de Aquino. Había sido borrado en 1968 del currículo teológico oficial de nuestra centro de estudios; y fue el E Martin Hubert OP el que, por así decirlo, «de forma clandestina nos hizo gustar «sine glossa» todo el sabor de su lectura directa, llevándonos sencillamente a la escuela del maestro. Poco después, ya como profesor, he intentado, siguiendo siempre las huellas de mi maestro Tomá animar a mis estudiantes a que leyesen la obra del gran maestro, limitando al mínimo el consumo de toda e literatura secundaria.

Fue para mí interesante leer a Tomás, partiendo de los Padres de la Iglesia y no tanto desde los comentarist posteriores ni desde la teología de escuela (a quienes, por cierto, se les hace con frecuencia injusticia, inclu hoy). El padre Yves Congar (+ 1995) nos indicó lo importante que para la época de Tomás fue el conocimien del Oriente cristiano. Tomás[6] integró, como ningún otro, en su cristología los concilios cristológicos de la Iglesia

primitiva desde sus fuentes primigenias: Cirilo de Alejandría y Máximo el Confesor (trasmitidos por Jua
Damasceno). Sobre todo, los asumió en su idea de la humanidad de Cristo, tan importante para toda su *Summa theologica*, como instrumento de salvación de su divinidad 7 Igualmente, recibió Tomás, como ningún otro, la tradición antioquena de la exégesis, sobre todo la de Juan Crisóstomo (+ 407). Esto se nos da a conocer de mane muy especial en el largo tratado de la *Summa* sobre la vida de Jesús. Gracias a su gran cercanía y fidelidad al testimonio bíblico, nos ha dado Tomás, en las treinta y tres *Quaestiones* (1) un ejemplo magistral para la lectura teológica de las *acta, dicta et passa* de Jesús. ¡Lástima que este ejemplo haya sido desestimado en exceso por la teología de escuela!8 En el siglo XX, el acceso teológico-meditativo de santo Tomás a la vida y obra de Jesús l obtenido nueva actualidad en el intento de configurar una «teología de los misterios de la vida de Jesús»[9]

Siguiendo el «Catecismo de la Iglesia Católica», tendemos a hacer de esta concepción el principio estructural toda nuestra cristología, esforzándonos, como Tomás (y el Credo mismo), por seguir el camino terrenal del Hi de Dios, interpretando cada etapa de este camino como misterio, como acontecimiento teándrico y human divino, en su concreta y humana historicidad, inseparable pero inconfusa en su verdadera divinidad.

En Tomás de Aquino leemos también algo ejemplar para el método teológico, tal y como de forma tan fundamental aparece en su cristología. Si ya, como después veremos, Anselmo de Canterbury (+ 1109) en los entusiásticos momentos de la escolástica primitiva había buscado en su cristología y doctrina de la redención, en su Cur Deus horno, «razones necesarias» (*rationes necessariae*) para la encarnación del Hijo de Dios y para su obra redentora, es ahora Tomás el que, desde el principio, ataca con otro método teológico el problema de l cristología, y de toda la historia de la salvación. Todo lo que Dios, desde su soberana libertad, había dispuesto todo lo que puso por obra en su plan creador y redentor, supera nuestra razón y no se nos manifiesta com deducible desde «razones necesarias». Ni la creación, ni la elección de Israel, ni el envío del Redentor, ni la ob redentora de la cruz, ni la misión de la Iglesia se dejan deducir desde razones necesarias. Pero no, por eso, so

algo irracional y caprichoso, como pensaba el nominalismo. Todas estas obras de la bondad y sabiduría de Di tienen un gran sentido y una gran congruencia, o, como ya decía Anselmo, una gran belleza. Según las palabras Ireneo de Lyón son sinfónicas, «concuerdan»,[10] o, como Tomás dice, son «convenientes». Este argumento de conveniencia jugó un papel central en la cristología de santo Tomás. A la pregunta de por qué Dios se hizo hombre, no responde Tomás con un argumento de «razón necesaria», pero sí con «argumentos de conveniencia que manifiestan esta obra de Dios como altamente conveniente, concorde y acomodada a los otras acciones d Dios.[11]

Desde hace tiempo, me vengo ocupando con la pregunta de lo que tiene que decirnos hoy este método, en contexto de la problemática de la post-ilustración, sobre la relaciones entre razón e historia, teniendo en cuen sobre todo, la exégesis histórico-crítica. Todo el ahínco de la ciencia bíblica por conseguir algo así como un figura de Jesús, expresiva e históricamente creíble, ha enriquecido enormemente y, sin duda ninguna, nuest acercamiento a la figura histórica de Jesús, haciéndola aparecer de forma plástica.[12] Pero lo que, sin embargo, aún falta con frecuencia en esta visión de conjunto es que tanto en la exégesis como en el dogma no se separen consideración histórica y la visión que relacione ciencia y fe (= teológica).

Y es precisamente aquí donde el argumento de conveniencia tomista alcanza toda su fuerza, es decir, que n busca de forma abstracta derivar lo histórico-concreto partiendo de un concepto genérico, sino, todo al contrar llegar a una visión del todo, mediante un acercamiento, lo mejor posible, a los acontecimientos concretos históricos, por medio incluso de una exacta comprensión del sentido literal. La búsqueda de las «convenienciа mantiene un equilibrio entre la atención precisa a los hechos textuales e históricos y el rastreo de todo lo que s integra en el conjunto general.

Ya hace tiempo que me vengo ocupando de la cuestión de si la estética teológica de Hans Urs von Balthasar n constituirá acaso un método de conveniencia desarrollado en nuestro contexto actual. Entretanto, mi hermano la orden, Gilbert Narcisse OP, ha dedicado precisamente a este tema un magnífico estudio.[13] Lo que Balthasar, aludiendo al concepto icónico de Goethe, denomina «visión de la imagen», me parece que se encuentra realmen muy cerca de lo que para Tomás significaba el argumento de conveniencia. Ambos casos tienen en común cuidadosa atención a lo concreto en la historia de la salvación. Ambos son magníficos conocedores de la Sagra Escritura, a la que han dedicado toda su vida como comentadores. Pero en ambos también se aprecia la gra

intuición de que la interpretación, en el conjunto de cada uno de los elemento integrantes, no deriva de nuest capacidad intelectual, sino que hay que agradecérsela a una visión graciosa y gratuita, es decir al «ojo de la fe que participa de la luz de la divina sabiduría y que descubre en esta luz las relaciones contextuales, si bien «con en un espejo» (1 Co 13, 12), es decir, en la fe y aún no «cara a cara».

Nos acercaremos también a la difícil cuestión sobre la relación entre exégesis y dogmática, pues no puedo de de hacerlo en este preámbulo sobre el camino que voy a seguir. Pero, previamente, quisiera aludir a otr importante etapa, a la que agradezco el haberme robustecido mucho en mi camino. Se trata de la discusión con libro «Grundzügen der Christologie»[14] de Wolfhart Pannenberg.15

Esta obra, perteneciente a las mejores cristologías de nuestro tiempo, tiene la ventaja de haber formulado co gran claridad el conflicto calcedonense, la doctrina de las dos naturalezas y la cristología clásica eclesial. El pun nuclear en esta discusión es la cuestión de cómo Jesús puede ser al mismo tiempo «verdadero Dios y verdade

hombre», sin que, por ello, se llegue a «colgar» la naturaleza divina en la humana, llegando así a destruir « concreta unidad vital de Jesús»[16]. Se trata, pues, de dejar «sitio» suficiente al verdadero ser hombre de Jesús, lo que no parece que haya sido lo suficientemente aclarado en el concilio de Calcedonia con su concepción de realidad humano-divina de Jesús.

Con razón no acepta Pannenberg el principio de los «kenóticos» del siglo XIX, que intentaron asegurar la tot humanidad de Jesús, aceptando que Dios de tal manera se había despojado de su divinidad en la encarnación y tal manera la había «arrinconado» que le quedaba un lugar suficiente a la humanidad de Jesús. Pannenbe propone otro camino con su «ontología escatológica»: Sólo a partir del «eschaton» pascual «se constituye» el s humano-divino de Jesús, «retrotrayéndolo» y dándole así después validez. No se trata aquí de repetir discusión17 (ya lo hemos hecho en otro lugar) sobre esta impresionante acepción. Lo que sí afirmo ahora con to mi fuerza es que llegue así a profundizar en mi certeza de que Calcedonia no desemboca en una aporía, a contrario, todos los intentos por diferenciar o por separar la vida humana de Jesús de su filiación divin desembocan en un callejón sin salida. Jesús es, desde el principio, Hijo de Dios; su auténtico paso por la vid como hombre, es en cada momento el paso del Hijo de Dios. Y esto nada tiene que ver con la mitología, ni n conduce a lo ininteligible, bien supuesto que toda consideración y reflexión debe ocurrir a la «luz primigenia» la fe de que Dios ha enviado a su Hijo. En plena discusión con Pannenberg, llegué a la clara convicción de que cristología no comienza en el misterio pascual y de que es, por tanto, legítimo comenzarla con el misterio de encarnación, siguiendo en esto perfectamente el orden que el Credo sigue, que corresponde al «ordo rerum», a la serie de acontecimientos reales.

La aceptación de Calcedonia me llevó a entrar en discusión con la exégesis. Siempre me vi expuesto a que m echaran en cara que no tomaba en serio la moderna interpretación bíblica, sobre todo, la exégesis histórico-críti y que no la había tenido en cuenta en mis trabajos. Por ello, quisiera también dar cuentas ahora sobre este tem Tratamos sobre el «corazón de la teología», que, según el concilio Vaticano II, debe ser la Sagrada Escritura (DV 24).

Tuve la suerte, en Le Saulchoir, centro de estudios de la provincia dominicana de París, de tener como profes de exégesis neotestamentaria al padre Francois Paul Dreyfus OP (t 1999). Este hijo de Israel, que, como bue soldado francés, había reconocido en Jesús de Nazaret al Mesías de Israel, al Hijo de Dios, había sabido tambi hacer exégesis con los ojos de Pablo, por así decirlo. Guardo de él un buen y agradecido recuerdo.[18] La tierra materna judía de Jesús y el Nuevo Testamento iban apareciendo, a lo largo de los años, en mi conciencia. El lib sobre Jesús[19] de David Flusser (+ 2000) —que Dios bendiga a este «auténtico israelita» (Jn 1, 47), que ha investigado con total claridad la figura de Jesús— lo cito como ejemplo de todas las lecturas que han influido en mi camino. A éstas pertenecen también los libros del judaísta vienés Kurt Schubert; pero, sobre todo, su libro, ta apreciado por mí: «Jesús a la luz de la historia religiosa del judaísmo»[20]. Este católico, buen conocedor del Qumrán y con una amplia formación judaísta, con quien estoy cordialmente unido desde hace 30, ha sabid darnos en algunos de sus debates exegéticos orientaciones fructíferas, a partir de sus conocimientos del judaísm Así es cómo entre los exegetas que más especialmente me han atraído y que conocían a la perfección la tier judía, están, por ejemplo Joachim Jeremias (+ 1982) y Martin Hengel, por sólo citar dos clásicos. Puedo subray totalmente en toda su amplitud la frase de Franz Mussner: «La fórmula cristológica de la fe del concilio d Calcedonia: Jesucristo "vere deus-vere homo" habría que completarla en el caso del Jesús judío, diciend Jesucristo, "vere deus -vere homo judeus"[21]».

En mi caso, mi interés por las cuestiones de la tradición y de las redacciones históricas no estaba por entonc muy vivo. Incluso algunas hipótesis que encontraba en este terreno eran para mí tan extrañas que el más sencil conocimiento «casero» casi me hizo caer en el escepticismo ante tamañas afirmaciones. Pero precisamente es conocimiento «casero» es el que me ha fortalecido siempre en mi confianza en la credibilidad de los Evangeli No hay ninguna figura en la antigüedad de la que estemos tan exacta y confiadamente informados como la Jesús de Nazaret. Si, además —según Dei Verbum 12, 3— hay «que leer e interpretar la Escritura tal y como fue escrita», entonces estará igualmente permitido leer la «analogía de la fe», la vida de Jesús «según la tradición vi de toda la Iglesia» (Ibid.). Nunca comprendí por qué se dudaba de la historicidad de los milagros de Jesús, siendo así que para cada uno de ellos existen innumerables y sólidamente documentadas analogías en las vidas de l santos. ¿Por qué las profecías de Jesús se malinterpretan como «vaticina ex eventu», como «profecías posteriori», siendo así que hay suficientes analogías en la historia cristiana?

Siento con pena que se pongan en duda, desde un supuestamente fundado carácter científico, los dos misteri de la vida de Jesús, que afectan y testimonian su ser humano-divino: su concepción por obra del Espíritu Santo el seno de la virgen María y su resurrección en cuerpo y alma, apoyada por los signos del sepulcro vacío. Si e estos casos la cristología que presentamos adquiere a veces un carácter apologético, es porque estamo convencidos de que es función de la teología —y no sólo del Magisterio— defender y fortalecer, en los temas cruciales de la fe, la «fe sencilla».

Durante todo un año, tuve ocasión de participar cada catorce días en el pequeño círculo de oyentes que asistí a las clases sobre exégesis rabínica de Emmanuel Levinas (+ 1995). Cada catorce días, se desplazaba desde París a Friburgo (Suiza), como profesor invitado, y nos daba, siempre después de comer, cuatro horas de clase. Tres

ellas estaban dedicadas a la filosofía, la última, a la interpretación rabínica de la Escritura. En una ocasión l
pregunté al profesor Levinas cuál era su postura sobre la exégesis histórico-crítica. Su respuesta directa fue: Est totalmente dentro de la tradición de la exégesis rabínica. Vino a decir que había tres crisis que todo joven sufría escuchar la voz de Dios. A la primera podríamos llamarla crisis científica, cuando el joven se da cuenta de que Biblia no coincide, por ejemplo, con los conocimientos científicos, cuando se imagina que la tierra es plana. l superación de esta crisis ocurre cuando uno se asombra ante el enigma de la creación y ante la grandeza de Dio La segunda crisis, algo más tardía, afecta al joven cuando constata que en la Biblia hay incoherencias históricas que la historia de Jonás, por ejemplo, no pudo haber sucedido. La superación de esta «crisis histórica» se c cuando se tiene un sentido creciente de las obras de Dios en la historia. Más profunda es la tercera crisis, l existencial, cuando el contenido del mandato de Dios, e incluso la existencia de Dios, se toman cuestionable Superarla es cosa de la fe en el Dios cada vez más poderoso. Habría incluso una cuarta crisis –añadió Levinas– y sólo tiene una contestación: Auschwitz.

Todos estos pensamientos de Levinas, que los he ido recordando mal que bien, son los que me han motivado escribir este «preámbulo» a la cristología. Ellos son lo que me han fortalecido en la idea de que la Palabra de Di tiene fuerza por sí misma para construir (Hch 20, 32), de que lleva en su interior la luz de la evidencia, qu ilumina toda la oscuridad de nuestras preguntas. El mismo Jesucristo sufrió de alguna manera todas estas crisis ataques, cuando en Nazaret pasó entre la multitud enemistada (cfr. Lc 4, 30). Atravesó todos los muros de la preguntas, angustias y dudas, de la misma manera que la tarde de Pascua vino a los discípulos con las puert cerradas (cfr. Jn 20, 19), pero no lo hizo para dejar de lado, como irrelevantes o incluso como irrespetuosas, tod nuestras preguntas, sino para darles una respuesta que sorprendía a todas nuestras preguntas y que superaba to nuestra esperanza: «¿Acaso no ardía nuestro corazón dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y n explicaba las escrituras?» (Lc 24, 32).

En este preámbulo trataremos, finalmente, de afrontar aquellos temas, que se quedan cortos en toda cristolog A estos pertenece, sobre todo, el gran conjunto temático: «Cristo y las religiones del mundo». Apenas hay tem que en los últimos años haya ocupado tanto en todo el mundo a la teología como éste, especialmente en el caso la controvertida idea de la «teología pluralista de las religiones». La más reciente declaración de la Congregaci para la Doctrina de la Fe –«Dominus Jesus», sobre la unicidad y la universalidad salvadora de Jesucristo y de la Iglesia, del 6 de agosto de 2000-, se ha ocupado en especial de esta controversia. Aunque la pregunta específi sobre la «teología pluralista de las religiones» no la vamos a tematizar en nuestra cristología, me parece que ha en ella principios de solución, que quizás han sido tratados demasiado poco en las discusiones ordinarias 22

La unicidad de Jesucristo y su significación universal no se verán fortalecidas por el hecho de que se minimic su origen concreto y su radicación judía, tratando de desarraigarlo de «su ser judío y de su pueblo»[23]. Sorprendentemente, la unicidad de Jesús apenas ha sido puesta expresamente en relación (por desgraciad tampoco por «Dominus Jesus) con la unicidad de la elección de Israel. ¿Cómo podría uno ponerse de parte de mediación salvadora única de Jesús, en las discusiones teológicas (en las que insiste de forma especial «Domin Jesus»), si, al mismo tiempo, no se explica con claridad que Jesucristo, antes que nada, es el Mesías de Israel, e el que se han cumplido las promesas dadas a Abrahán y a su descendencia, y que por medio de este único concreto Elegido tienen validez para todos los pueblos (cfr. Gn 12, 3)? Un comentario en el «Catecismo de Iglesia Católica», sobre el misterio de la Epifanía, nos da la fórmula de lo que debería ser línea directriz para to teología cristiana de las religiones:

> La llegada de los magos a Jerusalén para «rendir homenaje al rey de los judíos muestra que buscan en Israel, a la luz mesiánica de la estrella de David, al que será el rey de las naciones. S venida significa que los gentiles no pueden descubrir a Jesús y adorarle como Hijo de Dios y Salvador del mundo, si no es volviéndose hacia los judíos (cfr. Jn 4, 22) y recibiendo de ellos su promesa mesiánica tal como está contenida en el Antiguo Testamento (cfr. Mt 2, 4-6). La Epifanía manifiesta que "la multitud de los gentiles entra en la familia de los patriarcas" y adquiere la "israelitica dignitas"[24]».

Con conceptos abstractos como «absoluto Mediador» o «sentido absoluto» nunca se conseguirá fundamen con credibilidad la unicidad de Cristo. Sólo teniendo en cuenta realmente la elección concreta de un pueblo, en todas las naciones de la tierra, como portador y mediador de la revelación y de las promesas de salvación pa todos los pueblos, será posible hacer frente a la inmensa presión que ejerce el relativismo histórico-filosófico. S establecer una relación concreta y clara con el pueblo elegido de Israel, no será posible con efectividad hacer va la unicidad de la Iglesia de Jesucristo (también falta por desgracia en «Lumen gentium» este tipo de relació siendo así que para la «Lumen gentium» es algo constitutivo en una visión de la Iglesia[25]). La gran obra de Gerhard Lohfink[26] «Braucht Gott die Kirche?»[27] nos ofrece de manera extraordinaria esta visión conjuntiva tan importante para el futuro de la teología. La exacta interpretación cristológica de las religiones se decide para m en la interpretación cristológica del misterio de Israel. Algo de esto se encuentra en la cristología qu presentamos, aunque sé muy bien que es insuficiente. Indiquemos, por lo menos, los trabajos de Jacqu Maritain[28] y Charles Journet[29] (+ 1975) y los de Jean Miguel Garrigues[30], así como el interesante artículo de Hans

Urs von Balthasar (+ 1998)[31], quien considera la pregunta en abstracto sobre la absoluticidad del cristianismo precisamente desde el punto de vista de la elección de Israel.

La cuestión de la unicidad de Cristo y de la Iglesia tiene necesidad de ser contemplada desde algo «palpabl para no quedarse en un concepto vacío. Pero para ello, además de la concreción por el misterio de Israel, ha falta la rica historia de la experiencia cristiana, que Hans Urs von Balthasar ha calificado como «dogmáti experimental». También en este tema nos quedamos cortos en esta cristología, a pesar de que la complementariedad entre dogma y espiritualidad siempre me ha interesado desde los comienzos de mis estudic Me gustaría recordar aquí con agradecimiento y de forma especial los largos años en los que colaboré con el pac Frangois-Mane Léthel OCD, cuya gran preocupación por la «teología de los santos» tengo totalmente también p mía. Tiene razón cuando él ve en los santos a los auténticos teólogos, cuya vida y palabras, aunque sólo en rar ocasiones nos ofrecen una teología académica, sin embargo nos son, teológicamente hablando, relevantes, a trav de toda su existencia[32]. Aunque en mi cristología he tematizado quizás demasiado poco esta experiencia, quierc que el último capítulo sobre santa Teresa, la doctora de la Iglesia más reciente, sea una cata de esta «dogmátic experimental» y un estímulo para continuar caminando por este sendero 33.

Sólo me queda, para terminar este preámbulo, agradecer, en primer lugar a mis maestros, algunos de los cual he nombrado en este preámbulo; a mis estudiantes, cuyas críticas preguntas me han animado frecuentemente continuar trabajando y cuya colaboración comprometida me ha dado alas en mi labor; en especial a m compañeros «de viaje», a mis amigos y colegas, en especial a los «symmaximitas», nuestro círculo de amigc reunido en tomo a la figura de san Máximo el Confesor como nuestro patrón; a los amigos que, bajo la inici dirección del obispo Eugenio Correco (¡ 1995), se han reunido para realizar el proyecto de la serie AMATECA sin cuyo paciente esfuerzo no habría salido nunca a la luz este manual. Especiales gracias doy al dogmático vier Josef Weismeyer. Y, para terminar, a mis dos jóvenes colaboradores Michael Konrad y Hubert Philipp Weber que son los que han ordenado, documentado y parcialmente revisado y completado esto que, a pesar de mi falta tiempo, se ha ido transformando poco a poco en un Manual. Lo que de incompleto se encuentra en él, no es cu de ellos; yo soy el único responsable. Al cabo de tantos años de trabajo cristológico, puedo decir de corazón que Nicolás de Cusa describe como el camino de docta ignorantia.

> «El Señor Jesús, a través del crecimiento de mi fe, se me ha ido haciendo cada vez más grande en mi espíritu y en mi conciencia. Nadie que crea en Cristo puede negar no haber sidc inflamado por él en su esforzado caminar, de tal manera que, después de una consideración y meditación elevada, deje de ver que al único que hay que amar es a Jesús. Se abandona todo co alegría y se le abraza como la verdadera vida y alegría permanente que es. Para quien consider así a Jesús, todo se le queda atrás y ni escritos ni el mismo mundo le pueden causar dificultades porque él se ha transformado en Jesús, por el espíritu de Jesús que habita en él y que constituy la meta de todo su esfuerzo espiritual. Ruega, Padre, digno del más grande de los honores, cor corazón humilde, siempre por mí, pobre pecador, para que nosotros igualmente seamos digno de gozar de él eternamente»[34].

Mi mejor paga sería si el lector, al cabo de esta cristología, pudiese decir todo esto por sí mismo.

CHRISTOPH KARDINAL SCHÓNBORN

INTRODUCCIÓN: PREÁMBULOS DE LA CRISTOLOGÍA

¿Podemos hoy sin más anunciar a Jesucristo? ¿Lo podemos conocer? Todo anuncio presupone u conocimiento. ¿Podemos seguirlo, a Él y no a una ilusión, a una quimera, a una proyección de nuestros deseos imaginaciones de otros hombres de hoy o de generaciones pasadas? ¿Conocemos a Jesucristo?[1] Esta pregunta es importante, si lo que buscamos, hacemos y vivimos debe ser «ser-cristianos». Es verdad que hablamos d seguimiento de Cristo, que intentamos vivirlo, pero ¿a quién seguimos de verdad? ¿No se habrá transforma entretanto aquél a quien seguimos en otro distinto al que vivió en Galilea hace 2000 años?

Pablo nos escribe que él siempre anuncia a Jesucristo (2 Co 1, 19 «Jesucristo es el que es anunciado p nosotros»; 2 Co 4, 5: «Nosotros no nos anunciamos a nosotros mismos, sino a Jesucristo»). A los ignorant gálatas les dice: «¿No se os ha presentado ante vuestros ojos a Jesucristo el crucificado?» (Ga 3, 1). Pab «conoce», pues, a Jesús, ¿pero de dónde y cómo?[2] ¿No está acaso la imagen que Pablo nos diseña ya prefijada? Algunos así lo estiman. El Cristo de Pablo sería una interpretación teológicamente diseñada del verdadero Jes «histórico».

Si la imagen que Pablo nos da de Cristo ya estuviera cuestionada de esta forma, nuestra manera actual de hab de él sería dudosa. ¿Acaso no será el Jesús predicado hoy en África una mera proyección de los parámetr culturales africanos? ¿Y no estará nuestra imagen europea de Jesús constreñida por las cadenas de una mentali burgueso-capitalista? ¿Estamos en un círculo vicioso? ¿No serán acaso las muchas imágenes de Jesús de nues tiempo una especie de fata morgana, una ilusión engañosa de nuestros propios deseos? Sigmund Freud (t 1939) ha sometido la fe en Cristo a la sospecha de ser sólo una proyección de este tipo.[3] Por su parte, la crítica histórica ha ahondado en esta sospecha. ¿Podemos acaso percibir otra cosa que reacciones distintas y diferentes entre ante una personalidad histórica, cuya imagen verdadera desaparece en la niebla?

¿Conocemos a Jesús? Todo parece deshacerse en incógnitas, cuando nos enfrentamos críticamente a es pregunta. De todas formas, a esta incertidumbre se le podría contraponer algo totalmente distinto. De algu manera, de una forma que habrá que determinar aún, tenemos muy a las claras una certeza de Jesús. Es, p ejemplo, significativo que consideramos espontáneamente ciertas actitudes como opuestas al «espíritu de Jesús o que algunos hombres sean admirados como «imágenes» de Jesús, especialmente transparentes (Francisco Asís, Juan XXIII y otros más). Hay muchos hombres para quienes Jesús representa una realidad entrañable, co que tienen una relación, en la oración, en la liturgia, en el compromiso del amor al prójimo. Y son éstos los q ante la pregunta de si conocen a Jesús, responden, con un sentido propio e indudable, que sí. Toda la cristología encuentra en medio de esta tensión. Por una parte, es un hecho que hay una fe viva, de la que Cristo es el centr el fundamento y la meta. Por otra, sigue barrenando la pregunta de si este fundamento es consistente, de si es meta no será una ilusión.

Wolfhart Pannenberg dice: «La doctrina de Jesucristo constituye el elemento nuclear de toda cristologí cristiana».[4] La consistencia de toda la teología está en juego ante la pregunta sobre la consistencia de la doctrir de Jesús. No nos ha de extrañar, pues, que las discusiones cristológicas hayan sido tratadas desde siempre c especial apasionamiento. Incluso, las [illegible] de Constantinopla discutían sobre la jota.[5] Y esto es comprensi si consideramos que aquí no está en juego sólo el fundamento de la teología, sino el de toda la vida cristiana. doctrina de Jesucristo nunca ha sido una cosa neutral, porque no se trata en ella de un saber cualquiera, que pueda tratar con un distanciamiento objetivo. En el campo de las ciencias naturales, por ejemplo, el inter personal por el progreso de las investigaciones no es, en último término, algo decisivo. Pero, por el contrario, las discusiones sobre la auténtica doctrina de Jesucristo se hacen notar el apasionamiento y el interés personal. le ocurrió a Pablo: «Si Cristo no resucitó, vana es nuestra fe, pues aún estáis en vuestros pecados; y p consiguiente también los que durmieron en Cristo han perecido» (1 Co 15, 17-18; cfr. también 15, 12-16). observa aquí una relación directa entre la doctrina y la vida. Quien falsea la doctrina de Jesucristo, arranca de l cristianos la base vital y hace que su vida se tome en un sinsentido.

Sólo así comprenderemos por qué la discusión sobre la cristología se hizo con un gran apasionamiento, no s en la antigüedad, sino también desde la Ilustración.[6] Siempre se está cuestionando la identidad de Jesús: ¿Quién es? ¿Qué quiso? ¿Qué enseñó? ¿Dónde podríamos encontrar las respuestas a estas preguntas? Un protestan buen conocedor de la Biblia, replicaría: «en la Biblia». Un católico tradicional: «en la doctrina de la Iglesia»; cristiano comprometido políticamente: «en América Latina, por ejemplo», o diría que la identidad de Cristo encontramos en la experiencia popular. Los tres tienen, a su manera, razón, pero no aisladamente, cada una de p sí. Todos se refieren a una correspondiente forma de conocimiento cristológico.

NOTAS AL PIE

1. H. U. von Balthasar, Kennt uns Jesus — kennen wir ihn? (nueva edición), Einsiedeln 1995.
2. Para las relaciones entre Pablo — Jesús, cfr. J. Klausner, Von Jesus zu Paulus, Jerusalem 1950; H. Merklein, Studien zu Jesus und Paulus (=WUNDT 105), Tübingen 1998.
3. S. Freud, Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft einer Illusion (=WW 13, 71-161).
4. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1972[2], 13.
5. Cfr. E. Gibbon, Decline and Fall of the Roman Empire, XXVII, 13.
6. Sobre la historia de la cristología alemana en el siglo XIX son dignos de leerse los libros de R. Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage, Göttingen 1967; F. Courth, Christologie. Von der Reformation bis ins XIX Jahrhundert (=HDG 3/1 d), Freiburg/Br. 2000.

El escritor británico, enemigo del cristianismo, Edward Gibbon, cuenta, con exageración manifiesta, que e Constantinopla observó que hasta las mujeres del mercado discutían sobre la «jota», es decir, sobre tema especializados, mientras que en el siglo XVIII los cristianos no sabían dar razón de su fe en la encarnación (N. d T.).

I.
Las tres columnas de la Cristología
(Escritura — Tradición — Experiencia)

Tres columnas soportan conjuntamente la Cristología: la Escritura, la Tradición y la Experiencia. La consistenc de estas tres es decisiva para la consistencia de la Cristología. Nuestro primer capítulo está dedicado a este trío y su credibilidad.

1. Las tres columnas

La primera columna es la Escritura. Lo que sabemos —históricamente— de Jesús de Nazaret proviene casi exclusivamente —si prescindimos de algunas pocas noticias de Plinio, Tácito o de algunos escritos judíos— del Nuevo Testamento, sobre todo de los cuatro Evangelios. Estos, a su vez, contienen tradiciones de Jesús, de s palabras y de sus hechos. Todo el canon neotestamentario es una tradición estratificada, comprimida y filtrad Escritura y Tradición son, desde un principio, inseparables. La Escritura sin Tradición es impensable; ella misr es producto de la Tradición.

Como casi todo lo que sabemos de Cristo proviene de la Sagrada Escritura, la pregunta sobre la credibilidad los Evangelios se hace enormemente importante. A lo largo de siglos no se había puesto esto en cuestión. S estaba convencido de que los Evangelios trasmitían fielmente las experiencias de los primeros testigos de Jesu de sus discípulos, de los testigos que le habían oído y visto. La Escritura es, pues, al mismo tiempo, Tradició una tradición testimoniada por escrito, que nos transmite aquellas experiencias concretas que los hombres hab tenido con Jesús.

Ahora bien, esta tradición continúa como traditio apostolica,[1] como un contenido del depositum fidei, y encuentra su expresión especial en los grandes concilios de la Iglesia primitiva, los cuales desarrollaron consolidaron la confesión de Cristo. La tradición doctrinal evidentemente no hay que separarla de la tradició vital. Atanasio de Alejandría (1 373) no sólo defiende la divinidad de Cristo, sino que nos escribe también u vida de san Antonio, en la que resplandece con toda su fuerza el misterio de Cristo.

Los santos son «cristología vivida». A la Tradición no sólo pertenecen los eruditos, sino también la celebraci cristológica: la liturgia es la fuente viva de la tradición del misterio de Cristo. En ella no sólo se lee de nuevo historia de Jesús, sino que se celebra y se hace presente. Tradición es, pues, a un tiempo, fidelidad a est testimonio de Jesús desde los primeros testigos (Escritura), revitalizada por las experiencias de sus seguidores de la vida cristiana. En la Tradición se encuentran, por tanto, la Escritura y la Experiencia.

Al fundamento de la cristología pertenece, finalmente, la experiencia vivida del Señor que se hace presente y eficaz. Antonio escucha un domingo el Evangelio del joven rico en la iglesia y lo escucha como una palabra q Dios le dirige: «Tú sígueme» (Jn 21, 22).[2] El sentido, la fuerza salvífica, la importancia salvífica se pueden manifestar en el encuentro con la Escritura, en la escucha y en la aceptación de la palabra de los testigos d Nuevo Testamento. La experiencia particular, pero también la experiencia conjunta de todo un pueblo, pertenec a la historia de la fe y, por ende, también a la cristología. Tal experiencia no se realiza aisladamente; está e relación con otras experiencias, no sólo pasadas, sino también con aquellas que han hecho otras generacion anteriores a la nuestra. La teología de la liberación fue un intento de hacer fructificar para la cristología la prop experiencia de un pueblo. La experiencia cristiana no se puede separar ni de la Tradición ni de la Escritura.

2. Crisis histórica

Los acontecimientos históricos son «verdades históricas casuales»; acontecen tal y como vienen; podrían hab ocurrido de otra manera. ¿Cómo, pues, puede ser posible que sucesos casuales históricos puedan represent verdades necesarias de razón? ¿Cómo pueden tener importancia incondicional momentos aislados en el flujo de historia? ¿Acaso podría ser la historia de un pueblo, más aún si se trata de uno bien pequeño, la histori comprometida de Dios con los hombres? Gotthold Ephraim Lessing (t 1781), el maestro de la Ilustración, expre esta crisis de manera puntual: «Verdades casuales históricas nunca podrán llegar a ser la demostración d verdades de razón necesarias»[6].

Así reza lo que afirma la Ilustración: Acontecimientos históricos son siempre relativos, sólo tiene un significación limitada, nunca absoluta. Esta exigencia no se para ante la figura de Jesús. También él tiene qu aceptar la relativización de todos los acontecimientos históricos. Así dio comienzo en el círculo de Lessing (con Reimarus) la dramática historia de la relativización de Jesús. La crítica bíblica protestante comienza despojando Jesús de la «vestidura ornamental» del dogma, y bajándolo de las alturas dogmáticas de la doctrina eclesial, pa hacer de él de nuevo, como ya lo había sido, un simple galileo. El Jesús «original» debe ser liberado de la «ataduras mortuorias» del dogma eclesial para volver a ser un simple hombre entre los hombres de su tiempo. E su escrito tardío sacó David Strauss (+ 1874) esta clara consecuencia: «Ya no somos cristianos»[7]. Sus burlas son mordientes para todos aquellos que creen poder pasar así con soluciones a medias. Él fustiga las «verdades medias de una teología que ya no puede creer más en la ascensión, pero que no puede admitir que Jesús murie como uno de tantos».8 El programa desmitologizador de Bultmann fue una consecuencia tardía de este program de la Ilustración.

El resultado de este camino es la simpleza: Se quiere despojar a Cristo de sus vestiduras «dogmáticas», arranc de él el «repinte eclesial» y liberarlo de las «ataduras» del dogma. Pero de todo esto no surge el «original» Jes de Nazaret, sino imágenes de Jesús que sólo reproducen los respectivos gustos de los tiempos. Todo esto se pue encontrar en la literatura sobre la «vida de Jesús» de los siglos XIX y XX: un Jesús que vendría a ser una espec de confabulador masónico, un dechado de virtudes, el hombre sencillo y a la vez noble, el profeta que anunc amenazantes presagios apocalípticos, el revolucionario, etc.

Pero en la «investigación sobre la vida de Jesús» se procede de una manera curiosa. Las distintas «imágenes Jesús» se suceden unas a otras, no lo pueden «fijar». Jesús se manifiesta como «más poderoso». Su prop imagen, sus propias palabras y su sencilla figura no se dejan reducir a ideas e imaginaciones preconcebidas.[9] La intensiva investigación histórica de la figura, de los hechos y palabras de Jesús ha tenido una espectacula eficacia: cuanto más honradamente y con más exactitud histórica se veía la figura de Jesús, tanto má evidentemente aparecía su irrepetible unicidad y tanto más claro era que el «Jesús histórico» no era «adogmátic ni «predogmático», sino que todos los posteriores dogmas cristológicos no habían sido más que el intento d recoger en palabras y fórmulas todo lo que la misma figura de Jesús nos muestra.

Por ello, la investigación histórica de Jesús se encuentra ante la pregunta de qué podría ser lo que Jesús querí de cómo es posible que un hombre pudiese hablar de sí mismo y obrar de tal manera, directa o indirectamente una época histórica determinada, de que el mismo Dios estuviese en juego en este hombre.

Lógicamente, esto cuestiona un principio fundamental de la Ilustración, que hasta hoy ha influenciado, casi s damos cuenta, en la exégesis «histórico-crítica: el principio de la total «inmanencia» de todos los suceso históricos. Si en la naturaleza lo único que hay son procesos inmanentes, entonces la fe en el ser humano-divi de Jesucristo es, desde un principio, insostenible. Consecuentemente, la afirmación de Jesús de ser uno con Padre y de obrar con su poder pierde toda su validez.

Hoy parece que se está extendiendo un «neoarrianismo», que aunque ve a Jesús como un hombre acreditado p Dios, no lo considera como el Hijo de Dios. Sólo raras veces se niega tan expresamente la encarnación tal y com ocurrió en el libro «Las metáforas del Dios encarnado»[10]. Con todo, me parece que se está extendiendo mucho la negación implícita de la verdadera encarnación del Hijo de Dios. Bajo este presupuesto de la radical inmanenc la figura de Jesús queda reducida a un fenómeno histórico entre otros muchos.

La crisis histórica tuvo también resultados positivos, al exigir un profundizamiento de la fe y un trabaj histórico más intenso. Tenemos que dejar que hablen las fuentes. Pero esto ocurre bajo un determinad presupuesto positivo. Si aceptamos, desde un principio, que esto o aquello nunca podrá suceder en la histor entonces no hacemos más que inmunizamos contra las fuentes y su mensaje.

Pero dirijamos antes una mirada a la tercera crisis, que es la más radical, la existencial. Si se consigue ver que figura de Cristo queda intacta y con sus propias exigencias, entonces surge una pregunta mucho más seria, m radical que los reproches del relativismo científico e histórico. Es la cuestión de si la misma figura de Jesu «suena bien», de si no es contrariada por el drama de la vida.

3. La crisis existencial

Este cuestionamiento nos adentra profundamente en el problema cristológico, pues toca sus raíces nucleares. problema lo trataremos desde un lugar histórico, y desde allí trataremos de exponerlo.

El año 1263 tuvo lugar en Barcelona una discusión pública entre un judío convertido al cristianismo, Pab Christiano, y un gran sabio judío, Moisés Nachmanides († 1270). Se trataba de si Jesús era el Mesías Nachmanides presenta contra Christiano un argumento espeluznante: Jesús no puede ser el Mesías, pues es anunciada una gran paz universal para el día de su venida (cfr. Is 2, 4). «Pero desde la venida de Jesús hasta hoy mundo está lleno de ultrajes y de devastaciones y los cristianos derraman más sangre que los otros pueblos».[11] El argumento es realmente duro. Nachmanides muestra desde el presente por qué no se puede ver en Jesús al Mes que ha llegado. André Schwarz-Bart nos ha descrito en su novela «Der letzte der Gerechten»[12] una escena semejante. Según una leyenda judía, tuvo lugar en el año 1240, en París, una disputa, ante el rey san Luis, ent los grandes teólogos de la Sorbona y los más importantes talmudistas del reino. De nuevo se trataba aquí de Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. Después de un largo silencio, tomó la palabra uno de los sabios judíos, el tímido Rabí, Salomón Levy—la vida o la muerte dependen de una palabra en falso— y «carraspeando ligeramente de miedo y con un hilo de voz», dijo: «Si es verdad que el Mesías, del que hablan nuestros antigu profetas, ya ha llegado, ¿cómo podéis explicar entonces el estado actual del mundo...? ¡Nobles señores!, l profetas ya han dicho que a la venida del Mesías desaparecerá del mundo toda lágrima y toda angustia. ¿No así? Y también dijeron que todos los pueblos romperán sus espadas. ¿Sabéis para qué? Para forjar arados. ¿No así?» Y cuando, por fin, le pregunta al rey: «Bien, Sire, ¿qué diríamos si vos olvidaseis cómo se hace l guerra?»...será arrojado por esta pregunta a la hoguera, en nombre de Jesucristo.[13] Los cristianos, sin sentirse aparentemente atacados por el actual estado del mundo, están convencidos de que en Cristo se ha manifestado Reino de Dios. Éste es el punto de arranque. Si con Cristo ha llegado definitivamente el reino de Dios, entonc «este Cristo definitivo es una amenaza de totalitarismo».14 La consecuencia es que el nuevo pueblo de Di manifiesta ante el antiguo una actitud más que orgullosa. La larga historia del antijudaísmo cristiano y eclesiásti nos habla aquí con palabras bien claras.

El argumento es radical y quien, como cristiano, no se conmueva ante esta pregunta, es señal que se toma l cosas a la ligera. ¿Cómo es posible que los cristianos afirmen que lo que importa es este Jesús de Nazaret, cuan vemos claramente que no hay paz ni cambios hacia un mundo mejor y que nadie enjuga nuestras lágrima ¿Acaso no está hablando en contra de todo esto el hecho de que con el Mesías llegará el momento en que todo renovará?

La pregunta agobiaba ya a los cristianos de la segunda y tercera generación. Todo parece hablar a favor de qu el mundo seguirá siendo «lo que desde el principio de la creación fue» (2 P 3, 4). Pero, ¿dónde está lo nuevo, que cambia el mundo? ¿Cómo se puede entender que Jesús es el Cristo, el Kyrios? A la pregunta del Rabí sólo siguió un silencio comprometido. Esta tercera crisis es, como vemos, la más profunda, porque nos conduc directamente a la cuestión cristológica: ¿Quién es él propiamente? Ya no se trata de si el dogma desfigura Escritura o de si la Escritura (como dogmatización) desfigura la persona histórica de Jesús. Es algo más radica ¿Hay una imagen de Jesús coherente? Jesús mismo se convierte en la gran pregunta. El mismo Jesús les hace e misma pregunta a los discípulos en Cesarea de Filipo: «Pero vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8, 29

NOTAS AL PIE

1. B. Pascal, *Pensées* 91 (206), citado según *Schriften zur Religion* (Christliche Meister 17), Einsiedeln 1982, 109.

2. Orígenes, *Contra Celsum* IV, 74-81 (GCS 16, 342-352).

3. Una introducción a este tema nos la ofrece S. Drake, *Galilei*, Freiburg/Br. 1999; cfr. también F. Beretta, «Le Procés de Galilée et les Archives du Saint-Office. Aspects Judiciaires et Théologiques d'une condemnatio célébre», en: *RSPhTh* 83 (1999) 441-490.

4. H. von Ditfurth, *Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen*, Hamburg 1981, 140.

5. Pascal, *Pensées* 829 (793), p. 361.

6. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*, 1777 (= *Obras completas* 8: *Philosophische und theologische Schriften II*, Berlin [Oriental] 1956), 12 = TzT F5/1 Nr. 101, p. 65. Cfr. J. Moltmann, *Was ist Theologie?* (= QD 114), Freiburg/Br. 1988, 64, nota 6.

7. D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube*, Leipzig 1903[15], 61.

8. D. E Strauss, *Das Leben Jesu. Für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864, 29.

9. A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1951[6], 631-632.

10. J. Hick, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993. Cfr. también H. Küng, *Christsein*, München 1974; K.-H. Ohlig, *Ein Gott in drei Personen? Vom Vater Jesu zum «Mysterium» der Trinität*, Mainz 1999; discusiones sobre este tema en la recensión de M. Kunzler, en *ThGI* 89 (1999) 592-595.

11. Según el protocolo hebreo de Nachmanides § 49; H.-G. Mutius, *Die christlich-jüdische Zwangdisputation zu Barcelona. Nach dem Protokoll des Moses Nachmanides* (= Judentum und Umwelt 5), Frankfurt/M. 1982, 160, cfr. también K. Schubert, «Das christlich-jüdische Religionsgespriich im 12. und 13. Jahrhundert», en *Kairos* 19 (1977) 161-186.

12. «El último de los justos» (N. del T.).
13. A. Schwarz-Bart, *Der letzte der Gerechten*, Frankfurt/M. 1960, 12-13. Citado por Dorothe Sólle, *Selbsvertretung* (nueva edición), Stuttgart 1982, 123.
14. Sölle, *Stellvertretung*, 124.

III.
La oposición a la figura de Jesús

A pesar del resultado, aparentemente demoledor, de la crítica histórica de Hermann Samuel Reimarus, de Fredri
Strauss y otros; a pesar del radical veredicto de la razón práctica, la figura de Jesús se nos manifiesta siemp como el más grande de todos los retos. Si nos fijamos bien, veremos que en el siglo XIX no estaba en el centro las discusiones la lucha por la fe de la Iglesia, por el dogma, ni tampoco por la credibilidad de la Escritura -por importantes que fuesen estas cuestiones-, sino que lo más decisivo era la figura de Jesús mismo, las exigenci que de él derivan, la pregunta que él mismo propone y de la que no podemos escapar. Si la crítica histórica hab relativizado realmente la figura de Jesús, constriñéndola a las limitaciones de su tiempo y manifestándol finalmente, como un fenómeno junto a otros, no sería comprensible que autores de la categoría de Fjodor M Dostojewskij (t 1881) o Friedrich Nietzsche (j' 1900) se hubieran preocupado de la figura de Jesús. L preocupación agónica de Nietzsche por ella, en su *«Ecce horno!»* y en el *Anticristo*, muestra de qué se trata. Es demasiado grande e inevitable la cuestión, que la figura misma de Jesús nos propone, para que la crítica histori la hubiese declarado sencillamente periclitada. También Nietzsche había leído a Strauss. En el *Anticristo* nos dice:

> «Ya hace tiempo que yo -como un joven intelectual- saboreé, con la lentitud inteligente de un filólogo refinado, la obra de inolvidable Strauss. Tenía entonces 20 años. Ahora soy demasiado serio para estas cosas. [...] Lo que me interesa es el tipo psicológico del Redentor. Podría muy bien estar contenido en los Evangelios, a pesar de los Evangelios, recargado de rasgos extraños mutilado, así como el de Francisco de Asís está contenido en las leyendas, a pesar de las leyendas. Nada me interesa sobre la verdad de lo que ha hecho, de lo que ha dicho, de cómo murió, sino la pregunta de si su tipo es imaginable, si ha sido «trasmitido».[1]

Siguiendo la huella que Nietzsche nos indica, lo que primero trataremos en las páginas que siguen no será historia de la crítica científico-natural, ni de la histórica y existencial, sino, por el contrario, la cuestión de cuál el impulso que surge de la misma figura de Jesús. Lo admirable y maravilioso en estos doscientos años de críti bíblica es que la figura de Jesús no sólo no ha sido destruida, sino que ha ganado en claridad. El hecho de «resistencia» que ella opone a todas estas críticas, de continuar siendo la gran figura, a pesar de haber sid descompuesta y despedazada por ellas, puede ser el signo de su «poderío». Su figura se impone siempre, está t pletórica de fuerza que no puede quedar escondida bajo todas esas interpretaciones que intentan sofocarla. A podríamos encontrar una respuesta a la pregunta de dónde se puede construir una cristología en un tiempo «po cristiano». La discrepancia, por una parte, entre los resultados de la crítica y la ruptura de las columnas de cristología, y el hecho, por otra, del «poderío» efectivo de la figura de Jesús, nos parece que son una guía en búsqueda del fundamento consistente de la cristología.

El punto de partida de nuestras observaciones es la evidente «resistencia» de la figura de Jesús en medio de l crisis. Hasta hoy vienen diciendo los hombres lo mismo que un día dijo Pedro a Jesús: «Señor, ¿a dónde iremos tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6, 68). En ninguna parte se encuentra este contraste entre el No, provenien de la crisis existencial, y el Sí creyente, que en la figura de Saulo de Tarso. ¿Cómo pudo llegar este apasionad enemigo de Jesús y de sus seguidores a reconocer en Jesús al Mesías? ¿Cómo llegó Pablo a «cambiar d orientación» de tal manera que ya no viese en Jesús al blasfemo, sino al Hijo de Dios? ¿Cómo pudo ocurrir que que a él le pareció, al principio, ser una incongruencia, se le manifestase, de pronto, como la revelación d misterio de Dios, escondido desde el principio (cfr. Rm 16, 25-26)? Lo que entonces le pasó a Pablo, en e momento de su conversión, sigue ocurriendo hasta hoy bajo nuevas formas: Jesús «convierte» a los hombre acercándose a ellos, los «ilumina», se les «manifiesta» y se les da a conocer.

1. La impresión de la figura. Conocer a Jesús, el Cristo

¿Cómo comprendieron a Jesús los primeros cristianos? La pregunta sobre la impresión que produjo Jesús en l primeros cristianos la iremos siguiendo de la mano de los textos más antiguos del Nuevo Testamento. Se trata aquel himno, utilizado por Pablo para acercar a Jesús a la comunidad de Filipo:

> «El cual, existiendo en forma de Dios, no tuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se anonadó sí mismo, tomando forma de siervo, hecho a la semejanza de hombre, y hallado en la condición de hombre. Se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y muer de cruz. Por lo cual, Dios también lo ensalzó y le dio un nombre sobre todo nombre, para que, a

nombre de Jesús, toda rodilla de los que están en los cielos se doble y toda lengua confiese que el Señor Jesucristo está en la gloria de Dios Padre» (Flp 2, 6-11).

El himno dedicado a los filipenses está hoy reconocido generalmente como prepaulino[2]. Debió haber sido compuesto en los años 40, esto es, apenas 10 años después de la Pascua. Este texto contiene quizás la expresiones cristológicas de mayor contenido del Nuevo Testamento, en sentido absoluto. Su trascendencia comprenderemos si ponemos como fondo el Antiguo Testamento. En el libro de Isaías se dice: «Por mí mism juré: saldrán de mi boca palabra de justicia y no será revocada. Porque ante mí se doblará toda rodilla y jura toda lengua. Dirá, pues, en el Señor: Mías son la justicia y el poder» (Is 45, 23-25). Los primeros cristiano después de la muerte de Jesús, le atribuyeron todo lo que el Antiguo Testamento dice de Dios —digno de admiración por la seguridad con que lo hacían[3]. Jesús, el carpintero galileo, ha recibido «el nombre que está sobre todo nombre», el nombre que no es otro que el nombre de Dios mismo. En «el nombre de Jesús» se dobla toda rodilla y confesará: «Jesucristo es el Señor», el xvptos (lo que en los Septuaginta significa el nombre d Dios). Martin Hengel opina así: «En el fondo, los desarrollos posteriores ya están previstos en el himno a los filipenses»[4]. Ni la cristología joánica ni la paulina sabrían más que decir. Nos encontramos ante el enigma de que los cristianos de la primera generación adoran a Jesús como algo divino, atribuyéndole la divinidad de u manera insoportable para el sentimiento judío. Hengel dice, por ello, con razón «que en aquel espacio de tiemp que ni siquiera llegaba a dos siglos, se desarrolló una cristología superior a la habida en todos los siete sigl siguientes, hasta llegar al dogma de la iglesia primitiva»[5].

No veo más que dos posibilidades para dar una explicación a este desarrollo. Si es posible que la prime generación concluyera por ella misma, en un increíble pequeño espacio de tiempo, este proceso de l «divinización» de Jesús, entonces tendríamos que enfrentamos con la pregunta de cómo surgió esta idea. Desde comienzo de la crítica histórica se hicieron valer influencias externas para explicar este proceso; así, por ejemp el mito griego de Heraclio o el mito oriental antropológico del hombre-redentor, desde la cosmovisión gnóstic El esquema anonadamiento-elevación, según el cual está elaborado el himno, también se encuentra en la Gnosis. Y como de esta manera se podría dar una explicación a la influencia de los que creen en su preexistencia, no parece, a primera vista, que esta idea es seductora. Pero hay una serie de razones que hablan en contra de es hipótesis, una de las cuales es que el himno se encuentra dentro de la tradición bíblica, siguiendo de cerca l literatura sapiencial y el Deuteroisaías. No hay duda, pues, de que hay aspectos terminológicos de contacto, pe es muy cuestionable el hecho mismo de la existencia de un mito gnóstico bien delimitado sobre la redención, q es el que podría haber encontrado el cristianismo primitivo[6].

Pero también puede haber otra posibilidad y es el «poder efectivo de Jesús, de cuya impresionante influenc sobre los discípulos y también sobre amplias capas del pueblo, tanto en Galilea como en Judea, apenas n podemos hacer hoy una idea»[7]. Lo que la comunidad primitiva, inmediatamente después de la Pascua, pensó sobre Jesús y de él aceptó, tuvo que tener su origen en Jesús mismo. Sólo podemos imaginarnos un texto como himno a los filipenses si admitimos que son la acción y la palabra del mismo Jesús las que le ofrecen la base y fundamento. Hay un malentendido de graves consecuencias si se admite que entre el Jesús histórico y l cristología de la Iglesia primitiva se abre una profunda y «horrible» sima. Este malentendido sólo se da si, com dice Hengel, nos inclinamos a «reconocer el dogma moderno de un Jesús amesiánico»[8]. No hay manera de responder a la pregunta de cómo la experiencia de Jesús y el conocimiento sobre su figura histórica s «transformaron» con tanta rapidez en la creencia en un Hijo de Dios celestial. Este enorme proceso no se pued comprender sin tener en cuenta el acontecimiento central que ocurrió en Jerusalén, el año 30: la muerte en la cr de Jesús y la radical transformación por su resurrección en las apariciones. Sea cual sea la forma de entender es lo cierto es que aseguraron en los discípulos la certeza de que la muerte en la cruz de Jesús tenía un sentido; m aún, que, tanto su muerte como toda su obra anterior, eran algo que Dios quiso y mantuvo, que su palabra manifestó como verdadera y sus exigencias justificadas. Todo es obra del propio Dios.

2. El cambio de mirada. El caso paulino

La experiencia de la iglesia primitiva también la tuvo Pablo. A él se le confió aquel «conocimiento sublime» Jesucristo, que le hizo dirigir su mirada hacia Jesús. Ya antes de su conversión, sabía quién era Jesús: u revolucionario peligroso y blasfemo de Galilea, a cuyos discípulos, renegados de la tradición de los padres, hal que perseguir (F1p 3, 5-6; Ga 1, 13-14). Con todo, Pablo apreciará, después de su conversión, este conocimien de Jesús como un conocimiento «a la medida humana»; literalmente: «según la carne» (2 Co 5, 16). Lo que ocurrió a Pablo, en su camino hacia Damasco, lo interpretó él después como un acontecimiento comparable a grandeza del primer día de la creación: Por su encuentro con Jesús («yo he visto a Jesús, nuestro Señor», 1 Co 1) se transformó en un hombre nuevo y dirigió básicamente su mirada hacia el Jesús de Nazaret: «el Dios qu dijo: "Hágase la luz de las tinieblas" (Gn 1, 3) ha iluminado nuestros corazones para que se manifieste e conocimiento de la gloria de Dios sobre la faz de Cristo» (2 Co 4, 6).

Pablo traza aquí un paralelismo entre la conversión a Cristo y el primer día de la creación: La creación de la l es la que hace posible toda visión. Hay un acto creativo de Dios cuando él «se manifiesta en nuestros corazones Aquí se produce una nueva creación. Sólo cuando de esta manera se iluminan «los ojos de nuestro corazón» (cfr.

Ef 1, 18), o dicho más exactamente, cuando se crean de nuevo por encima de sus posibilidades naturales c conocimiento, es cuando puede resplandecer «la gloria de Dios» en Jesús (es decir, su claridad tal y como apare en el Antiguo Testamento), de manera que podamos reconocerlo como el Hijo de Dios. La conversión de Pabl su conocimiento de Jesús como Hijo de Dios es para el hombre una nueva creación (2 Co 5, 17). Esta «cla aparición» no desvió para nada en Pablo su mirada hacia el «auténtico Jesús histórico». Es verdad que deslumb sus ojos terrenales, pero Jesús le dejó ver su verdadera identidad. Se le hizo, de repente, donación del profundo verdadero conocimiento de Jesús: la epígnosis.

La iniciativa se la atribuye Pablo claramente a Dios: «Pero cuando Dios, en su bondad, me reveló a su Hijo... (Ga 1, 15-16; cfr. 2 Co 4, 6). El conocimiento de Dios y el conocimiento de Cristo se superponen, de la mism manera que se superponen el darse-a-conocer y el revelarse de Cristo. Para la cristología paulina esto tiene sur importancia, ya que en ello se descubre la total unidad operativa de Dios y de Jesús, manifestándose como unid esencial. Así podemos decir que la «conversión» de Pablo se retrotrae al hecho de que fue Cristo el que se reveló (1 Co 15, 8; 9, 1). Pablo se sintió cogido (F1p 3, 12) y conocido por él (Ga 4, 8-9; 1 Co 13, 12b). En narración de su conversión de los Hechos de los Apóstoles es la aparición luminosa de Cristo la que desenlaza conversión, con estas palabras: «¿Por qué me persigues?» (Hch 9, 4). Sólo porque Cristo se le reveló como «automanifestación» de Dios hay una cristología paulina en su totalidad. Y si todo conocimiento es una grac tendremos que preguntamos cómo es que unos la tuvieron y otros no. ¿Será que toda reflexión teológica está sobra? Lo que sí está claro es que conocer a Cristo no es cosa del saber, por grande que éste sea. Éste es uno los puntos más sorprendentes: el que no hay para nadie otro acceso al conocimiento de Cristo que la libre graciosa revelación de Dios. El verdadero conocimiento de Cristo está «oculto a los sabios y entendidos, pe manifestado a los humildes» (Mt 11, 25). El conocimiento vivo sólo es posible si se nos ha dado: «Nadie pue venir a mí, si el Padre que me ha enviado, no lo atrae» (Jn 6, 44 lit.).

Esta manifestación luminosa de la figura de Cristo no es un proceso aislado e individualizado, que se reali fuera de un contexto social; no es una experiencia privada y subjetiva sin comunicabilidad. La experiencia de Jesús es el Cristo afecta también a la actitud de Pablo ante aquellos que, por su parte, lo tienen por Mesías, además, ante todos los hombres. Las comunidades de Judea «escuchaban: Ese, que antes nos perseguía, es anunciando ahora la fe, que antes quería destruir» (Ga 1, 23). La conversión no sólo significa para Pablo ruptura con antiguas actitudes, sino la apertura a una nueva comunidad. La fe en Jesús, como el Cristo, y comunidad de aquellos que creen en Cristo son inseparables. Y Pablo lo toma en serio. Aunque no ha sid llamado por los hombres, sino por Dios. A pesar de que él ha visto a Jesús, sube, al cabo de catorce días, Jerusalén, para presentar a los «ilustres» el Evangelio que predica, con el fin de asegurarse «de que él ni h corrido ni corre en vano» (cfr. Ga 2, 1-2).

El «conocimiento de Jesucristo» no lo encuentra él desligado de la «Tradición», del recuerdo de la Iglesia. Es se manifiesta una y otra vez en sus cartas, ya sea cuando se refiere a las tradiciones comunitarias (1 Co 15, 1-1 precisamente en el kerigma de la resurrección habla Pablo sobre esto), ya cuando recurre a las tradiciones litúrgicas de las Iglesias (himno a los filipenses, Flp 2, 6-11). Al comienzo de su cristología se encuentra experiencia de la que participó. Pero esta experiencia necesita estar integrada en la memoria, en el recuerdo de l Iglesia, para no caer en vacío. Esta experiencia de Jesucristo sólo puede ser interpretada y anunciada recurrien siempre a la Escritura, esto es, al Antiguo Testamento. Al fundamento de la predicación corresponde que la figu de Jesús, su sentido y su camino estén «de acuerdo con la Escritura» (1 Co 15, 3). El conocimiento de Jesucris se identifica con la profunda relectura de la Escritura, partiendo desde ella como el centro y el punto eje.

Pero tenemos que añadir algo más para evitar malentendidos: estos poderes divinos los tiene Jesús como crucificado. Aquí reside precisamente el escándalo con el que se enfrentaron no sólo paganos y judíos, sin también los cristianos. El himno a los filipenses lo dice claramente: la elevación es la del anonadado. Pab conocía muy bien el peligro que había si se olvidase la cruz, y recuerda siempre inexorablemente que s predicación es la del crucificado. Pero este momento central de la fe cristiana se enfrenta con incomprensió desprecio y burla en los más antiguos testimonios paganos.

Algunos de los inculpados de ser cristianos describen, entre 110 y 112 después de Cristo, ante el gobernado Plinio el Joven (113) cuáles fueron sus delitos: «Todas nuestras culpas y errores consisten en que un día nc reunimos, antes de la salida del sol, cantando a coro un canto de alabanza a Cristo nuestro Señor».[9] Plinio, que informa al emperador Trajano sobre este suceso, les obliga a renegar de Cristo. Ahora bien, nada se dice aq sobre este Cristo. Poco después, informa Tácito (siglos 1/2) en su conocida descripción de la persecución Nerón: «El fundador de la secta cristiana, Cristo, fue ejecutado bajo Tiberio por orden del procurador Ponc Pilato».[10] Incomprensible parece que un simple carpintero, originario del odiado pueblo judío, y condenado a ur muerte ignominiosa por su crimen contra el estado, sea el que revela la verdad de Dios, el futuro juez y inclu Dios mismo. En el Palatino se encuentra una caricatura del Crucificado con cabeza de asno y con este texto aba «¡Alejandro ora a su Dios!»

Lo que nosotros hemos calificado de «crisis existencial» se encuentra claramente formulado en el filóso pagano Celso (s. 2/3):

> «¿Cómo podríamos haber tenido por Dios a uno que no realizó ninguna de las obras que predicaba y que, cuando lo entregamos y condenamos, queriéndolo castigar, se escondió intentando huir, y que de la manera más injuriosa fue aprehendido y traicionado precisamente por los suyos, a quienes él eligió como discípulos? Si era Dios, no tenía por qué huir ni consentir ser conducido atado y, menos que nada, ser abandonado y traicionado por los que convivían con él, y por maestro lo tenían, considerándolo como el Salvador y el Hijo de Dios altísimo».[11]

Celso pone intencionadamente en boca de un judío estas acusaciones. Judíos y paganos coincidían en esto, por ello, subraya Pablo con tanto ahínco: «Nosotros hemos predicado a Cristo el Crucificado» (1 Co 1, 23; cfr. 1-2). Un crucificado, Hijo de Dios, Kyrios, Mesías, 6wi'Ñp (Redentor) - ¡qué escándalo tan enorme! No hay, pues, tampoco nada que «explique» con credibilidad el nacimiento de esta doctrina tan escandalosa, a no ser aceptan que Jesús mismo es el fundamento de la misma. Ni judíos ni paganos pudieron haber «encontrado» la figura de Mesías crucificado, de un Hijo de Dios muerto en la cruz. Hay sólo una explicación posible: que Jesús mismo, p su palabra y sus obras, por su muerte y resurrección vale por sí mismo. El es el fundamento de la cristología; él la luz que ilumina su figura. No es cierto, pues, que el dogma cristológico haya «repintado» u «ocultado» s figura. Más bien es la luz la que proviene de El: «En tu luz veremos la luz» (Sal 36, 10). Esta luz es la qu deslumbró a Pablo y lo hizo caer al suelo, cegándolo, pero «iluminando los ojos de su corazón» (cfr. Ef 1, 18), tal manera que él pudiese conocer a Cristo.[12]

La cristología siempre continuará siendo el intento de ver la figura de Cristo en su propia luz, de encontrar presentar su «coherencia», intentando así comprender por qué es necesario que «el Mesías tenga que sufrir to esto para entrar en su gloria» (Lc 24, 26). En la cristología se trata de esta «necesidad», imposible de ser deriva de ninguna lógica o razón humana, pero que es, al mismo tiempo, la respuesta más profunda a todas las pregunt a todos los fracasos y a todas las ansias humanas: Jesús es la respuesta sorprendente, inesperada, escandalos pero, sin embargo, es una gozosa respuesta de Dios, por encima de todo lo esperado, a la desazón del coraz humano.[13]

3. Plenitud de poder y anonadamiento

¿Cómo experimentaron a Jesús y su obra terrenal sus contemporáneos, su gente? Si consideramos más de cer el testimonio de los Evangelios, salta a la vista la tensión, en el camino de Jesús, entre la cruz y la gloria. Por u parte, nos sorprende la afirmación de Jesús de obrar en el nombre de Dios. Por otra, vemos que se acerca a l más pobres, que se preocupa de los pequeños y desvalidos. Ambas cosas despertaron el escándalo de su contemporáneos judíos.

a) La lucha por la plenitud del poder Un día en Cafarnaún

Quien lea el comienzo del evangelio de san Marcos como una «exposición del drama» de la pasión, sabrá que primera impresión que produce Jesús al comienzo de su vida pública es la de su sorprendente plenitud de pod Marcos describe aquí el comienzo de su actividad en Cafarnaún, ofreciéndonos los primeros signos del conflic (Mc 2, 1-3, 6).

Al cabo de haber alcanzado el momento más alto de su obra en Galilea, vuelve Jesús a Cafarnaún. Aquí s inició, según nos describe Marcos, la discusión sobre la plenitud de poder de Jesús. Marcos nos describe un día Cafarnaún, que comienza con la curación del impedido (Mc 2, 1-12), continuando con la discusión entre Jesús los fariseos. Esto nos manifiesta claramente la dimensión del conflicto que se avecinaba: «Hijo mío, tus pecad te son perdonados» (Mc 2, 5). Un escándalo siguió a estas palabras de Jesús. «Blasfema contra Dios. ¿Qui puede perdonar los pecados sino sólo Dios?» (Mc 2, 7). La discusión de los enemigos de Jesús es una discusión favor de Dios, a favor de la gloria que sólo a Dios pertenece. Según la concepción judía, ni siquiera el Mesí podía perdonar los pecados (cfr. Ex 34, 7; Is 43, 25; 44, 22). Tampoco Jesús pone en duda que sólo Dios pue perdonar los pecados, pero exige que se reconozca que este obrar de Dios se realiza en sus palabras y hech Como demostración de su plenitud de poder sirvan estas palabras: «¿Qué es más fácil, decir al impedido: "t pecados te son perdonados" o decir: "levántate, toma tu camilla y vete?"» (Mc 2, 9). Sus curaciones no son ob de un milagrero carismático, van más allá, tienen un sentido teológico: Jesús es el Hijo del hombre, que tie sobre la tierra el poder omnímodo de perdonar los pecados (cfr. Mc 2, 10). Desde un principio está en juego cuestión de Dios. La causa de Jesús es la causa de Dios. Quien en Israel desprecia a Dios, lo hace «por Dios para «honrar a Dios» (cfr. Jn 9, 24). A quien sigue a Jesús se le abre un nuevo camino, una inesperada mira hacia Dios.[14]

En la comida de Jesús con los pecadores (Mc 2, 13-17), en su propia casa (Mc 2, 15), apreciamos lo que quie decir propiamente la expresión: «El Reino de Dios está cerca» (Mc 1, 15). Los pecadores son perdonados y entr a formar parte de la comunidad de Dios. A Jesús pronto se le burlaron cuando comía con los impuros, según ley, diciendo: «es un comilón y borracho» (Mt 11, 19). El escándalo que esto produjo no fue porque s relacionaba con los pecadores, sino porque nunca excluía a nadie, superando así la diferencia entre justos pecadores. En este momento aparece el núcleo de su predicación: Anuncia la Buena Noticia de que Dios perdo a los pecadores. La parábola que Jesús cuenta, con motivo de su encuentro con la pecadora que le ungía co

perfume sus pies, tiene como presupuesto que él es quien perdona los pecados (cfr. Lc 7, 36-50). La obra de Jes nos muestra que su palabra significa lo que él dice: «Yo he venido para llamar a los pecadores, no a los justo (Mc 2, 17).

Con la venida de Jesús tiene lugar algo nuevo. Los discípulos de Jesús no ayunan, siendo aquí la razón que da más escandalosa aún que la propia acción: «¿Acaso pueden ayunar los invitados a la boda mientras está co ellos el novio?» (Mc 2, 19). Jesús habla de sus comidas aduciendo como ejemplo el convite de bodas. Y lo mism sirve para el caso de su comida con los pecadores. La boda es, como sabemos, una imagen veterotestamentar para significar el tiempo de la salvación mesiánica.[15] La única piedra de escándalo está en que aquí no se habla de un tiempo de salvación cualquiera, sino de que Jesús se considera a sí mismo como el novio. El es el que trae salvación. Los discípulos no necesitan ayunar, porque él ha venido a llamar a los pecadores (Mc 2, 17c). L radicalidad de la reivindicación de Jesús aparece con toda su lapidaria significación en estas palabras, que tiene a justificar por qué los discípulos no ayunan: «¡Vino nuevo, odres nuevos!» (Mc 2, 22). Por primera vez, apare aquí con toda claridad la reivindicación de Jesús de estar sobre la ley. Tendríamos que tener bien a la vista l imposible que esto era para los fieles seguidores de la ley. Jesús interpreta lo más sagrado, la Toráh, de form soberana.[16]

El conflicto entre Jesús y los sabios de la ley alcanza su momento culminante en la primera discusión sobre sábado. Los discípulos arrancan espigas en sábado (Mc 2, 23-28). En seguida, culpan los fariseos a Jesús como responsable, advirtiéndole de que una profanación intencionada del sábado lleva acarreada consigo la pena d muerte. El sábado es para Israel la ley más sagrada, la que lo distingue de los otros pueblos. Pero Jesús se colo con su respuesta por encima del sábado. Se declara a sí mismo como el auténtico intérprete del orden de creación, como el que está sobre la ley, que para los judíos significaba la última manifestación de Dios sobre sentido de la creación. En la frase final con sentido cristológico se dice explícitamente: «Por esto el Hijo d hombre está sobre el sábado» (Mc 2, 28).

El punto álgido del conflicto se alcanza en el informe sobre la curación en sábado (Mc 3, 1). La pregunta d Jesús es irrebatible: «¿Qué está permitido hacer en sábado? ¿el bien o el mal?, ¿salvar una vida o destruirla?» (M 3, 4). Obra de Dios es hacer el bien, La ley no puede hacer otra cosa que la voluntad de Dios. ¿Está permitid hacer el mal en sábado, destruyendo una vida? En esta argumentación hay dos cosas dignas de mención qu caracterizan la obra de Jesús: Jesús está, en primer lugar, dentro de la tradición de la interpretación de la Toráh Toda su argumentación se encuentra dentro de su marco y espera conseguir que sus oyentes estén de acuerdo co él. Por otra parte, relaciona con esto la original reivindicación de su directa comunicación con el Padre, de un forma nunca oída hasta ahora, y que sólo podía provocar el escándalo. Exige una autoridad incondicional pa interpretar auténticamente la Toráh, según la voluntad de Dios.[17]

La consideración de la primera perícopa de Marcos nos muestra que la primera impresión que Jesús caus aparece, ya desde el principio, en una la luz teológica. La presencia de Jesús es experimentada con un asombro que o bien provoca la alabanza de Dios (Mc 2, 12), o bien es entendida como escandalosa. El fenómeno «Jesú no es unívoco, pues puede ser comprendido de forma contradictoria, precisamente por razón de los mism hechos. Por mucho que podamos recopilar todos los datos históricos, incluso los más seguros, nunca nos dará desde sí mismos una unívoca imagen de Jesús. Si consideramos todos los crecientes rechazos de Jesús, verem que todo su hacer y decir siempre ofrecerán a sus contrarios motivos de que blasfema contra Dios, de que «es fuera de sí» (Mc 3, 21), más aún, de que está poseído (Mc 3, 22; 3, 20). Esta postura puede incluso degenerar una dureza de corazón, tal y como se manifiesta en los pensamientos homicidas de sus enemigos (Mc 3, 6). Por contrario, los mismos actos se convierten para sus discípulos en signos cada vez más evidentes de que Jesús vie de Dios. La forma en que es comprendido Jesús depende de la posición que se tenga ante él, de la disponibilid de seguirlo o no. Aquí está la clave para comprender a Jesús: la fe. Jesús exige conversión, proclama la cercan del Reino de Dios y lo hace con tal exigencia que la fe en su propia persona está inseparablemente unida a aceptación o rechazo de su soberanía divina.

b) «Evangelizare pauperibus», principio del anuncio de Jesús

Nos llama la atención el hecho de que en el Nuevo Testamento sean precisamente los pequeños los qu comprenden a Jesús. Esto tiene algo que ver con él mismo. El no sólo se identifica con Dios, sino también con l más pobres, y ninguna de las dos cosas puede ser separada de la otra. Para poder ver la imagen de Jesú dirijámonos ahora a este aspecto complementario. La sorprendentemente grande reivindicación de Jesús ha pareja con el no menos sorprendente anonadamiento, que, tanto antes como después de la Pascua, es ta escandaloso como su reivindicación de poder.

Jesús no sólo ha vivido en la pobreza, también se ha identificado de manera incontestable con los más pobre Esto se nos manifiesta en la descripción parabólica del «juicio universal» (Mt 25, 31-46). Aquí dice el «rey» (40), el «Hijo del hombre» (v. 31), a los que se encuentran sorprendidos a su derecha: «Lo que habéis hecho co uno de estos mis pequeñuelos, conmigo lo habéis hecho» (v. 40). Jesús se identifica con los más pequeños. A está él con ellos. Quien los ve, a él ve. Pero, al mismo tiempo, aparece precisamente aquí la conciencia que tiene de sí mismo: Él es el Hijo del hombre escatológico, el que anuncia a todos los pueblos el juicio de Dios. Jesús une la salvación de los judíos y de los paganos a su persona. Una comparación con un Midrasch nos pue

explicar que Jesús insiste en presentarse en lugar de Dios: «Dios habla a Israel: Hijos míos, si vosotros habé dado de comer a los pobres, os lo tengo como si me hubieseis dado a mí de comer».[19]

Esta breve consideración del paralelismo nos muestra cómo Jesús manifiesta su identificación con Dios p medio precisamente de su identificación con los pobres. Jesús sabe que ha sido enviado a los pobres y es aq precisamente donde muestra al Padre como a aquel que salva a los pobres. - «yo y el Padre somos uno» (Jn 10.10) - y su identificación con los más pequeños (Mt 25, 40) son las dos caras de su figura. Cuando Jesu proclama a los pobres bienaventurados, y les promete el Reino de Dios, lo hace desde la centralidad de s predicación. Su Evangelio se dirige a tres clases de personas íntimamente unidas: los pobres, los pecadores y l pequeños.[20] ¿Quiénes son éstos? ¿Cómo es que Jesús dirige especialmente a ellos su predicación?

Los pobres son, en primer lugar los pobres en el sentido literal de la palabra. Lázaro fue realmente un pobre «lleno de llagas y hambriento» (Lc 16, 9-31). Junto a los pobres son bienaventurados los que sufren y lo hambrientos (Mt 5, 3-6). Los «más pequeños» entre los hermanos de Jesús son los hambrientos, los sedientos, l extranjeros, los desnudos, los enfermos, los prisioneros (Mt 25, 31-46). Son los que trabajan duramente, l agobiados (Mt 11, 28). A los pobres se les anuncia la Buena Nueva. El signo de todo esto es que los ciegos ve los paralíticos andan, los leprosos son curados, los sordos oyen, los muertos resucitan (Mt 11, 5). Los «pobres los cojos, los ciegos y los impedidos son invitados» a las bodas (Lc 14, 21). Se trata aquí de aquellos pequeñ que carecen de seguridad, que están abandonados y sin ayuda. Un pobre sano ya no es uno de los más pobre porque aún tiene la riqueza de la salud. Los más pobres entre los pobres son los pobres enfermos. La opción p los pobres tiene que ser siempre una opción por los más pobres entre los pobres.[21]

Ahora bien, los pobres de Jesús no constituyen una categoría social. Hay de hecho una gran diferencia ent ellos, hay gente que es considerablemente más rica que los escribas seguidores de la ley. Los enemigos de Jesús reprochan «ser amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19). Pecadores son aquellos hombres que desprecian claramente a Dios, ladrones, mentirosos, adúlteros y, en especial, hombres que ejercen un tipo de ofici despreciable, porque en él se induce a ir contra la ley o porque, por razón del mismo oficio, se sienten movidos ello: «publicanos y prostitutas» (Mt 21, 32; Lc 11, 18). ¡Y es con ellos con los que Jesús se junta y hace amista (Lc 7, 34). También provoca escándalo el que Jesús no sepa descubrir a la «pecadora», sino que la recibe (Lc 36-40). Esto es percibido como una contradicción a su palabra como enviado de Dios. «Si fuera realmente u profeta. debería saber qué clase de mujer es esa que deja que le toque» (Lc 7, 39).

Un tercer grupo es significativo para comprender lo que entiende Jesús cuando dice que se anuncia el Reino Dios a los pobres. «Quien no reciba el Reino de Dios como un niño, no entrará en él» (Mc 10, 15). Ni lo sabios los inteligentes tendrán entrada en el misterio de la gloria de Dios (Mt 11, 25). A Dios le ha satisfecho ma revelarse a los pequeños, a los niños. Esto constituye uno de los rasgos más escandalosos de los actos y de la enseñanza de Jesús. En contra de nuestra actual manera de comprender, la expresión «ser niño» tenía, en l antigüedad y en el ámbito lingüístico bíblico, un significado despreciativo o representaba, por lo menos, un esta lamentable. En la predicación de Jesús, los pequeños están siempre en el ámbito en el que se encuentran l pobres y despreciados, los «locos», y que es cuestión de parecerse a ellos (Mc 9, 33-37). Lo que, dicho de for concreta, significa humillarse a sí mismo. Hay que hacerse pobres en el espíritu. Niños, locos, sencillos, tod éstos son los considerados incapaces de saber, y ¿qué pueda haber más despreciable que vivir sin sabe Precisamente, esta actitud de Jesús es la que quizás ha hecho más mella en el punto más débil de los sabios de ley, pues la pobreza más tremenda que se pueda tener es el desconocimiento de la ley.[22]

¿Qué significa, pues, esta actitud de cercanía de Cristo hacia los pobres? En el Antiguo Testamento, los pobr se encuentran bajo un especial cuidado de Dios. El canto del *Magnificat* reproduce esta concepción, haciendo de ella un canto de alabanza: «derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes. A los hambrientos l colma de bienes y a los ricos los despide vacíos» (Lc 1, 25-53). Este anuncio profético describe el tiempo de salvación como el juicio de Dios en favor de los pobres. Entonces se les hará justicia. Ahora siguen los pobr sometidos de muchas maneras, pero Dios, «en su día», se manifestará como Señor, colmándolos definitivamen de favores.[23] El tiempo final comienza con la Buena Nueva a los pobres (*anawin*), que les hará llegar el definitivo mensajero (cfr. Is 61, 1-3; Lc 4, 18-19).

No puede haber duda de que Jesús se comprendió a sí mismo como el definitivo mensajero. Así es com responde ala pregunta del Bautista: «¿Eres tú el que ha de venir?», no directamente, sino diciendo sólo: «L ciegos ven, los lisiados andan... y a los pobres se les anuncia el Evangelio... Dichoso el que no se escandalice p mí» (Lc 7.9, 22-23). Jesús indica con ello que en su obra se da cumplimiento a los signos profetizados por Isa de la gran acción divina. Por ello invita Jesús al Bautista y a sus oyentes a que se alegren.

Ellos tienen que alegrarse sobre todo de que ahora, en el comienzo del tiempo de salvación, los pecador reciben la misericordia de Dios. Es aquí donde de forma absoluta se manifiesta la conciencia que tenía Jesús d ser el enviado. Jesús se sabe enviado a anunciar a los pecadores la Buena Nueva. Y esto sucede de forma bie concreta. Su estar a la mesa con los pecadores es un «anuncio del banquete escatológico».[24] Jesús reta a sus enemigos a sentarse a la mesa en comunidad con los pecadores; tienen que superar su demasiado estrecha man de comprender la ley. «Un fariseo no se hospeda con ellos (los `amme ha-`arác), ni tampoco recibe a ninguno

ellos, vestido de tal talante».[25] El dramatismo que un tal cambio de sentido propuesto por Jesús significó para sus discípulos, se manifiesta en la visión de Pedro en Joppe (Hch 10, 9-23).

Para los fariseos, el mandamiento del amor a los enemigos no era el mayor problema. Así leemos en Qumrá «Yo (el orante) no quiero compadecerme de todos los que andan descarriados; no quiero consolar a los ultrajad hasta que su conversión tenga efecto».[26] Pero Jesús va más allá que incluso los fariseos-del-amor de la escuela de Hillel († ca. 10). «Rabi Hanina opinaba que había que amar a los justos y no odiar a los pecadores. Pero Jesu había dicho: Pero yo os digo: "amad a vuestros enemigos y rogad por vuestros perseguidores" (Mt 5, 44)».[27] Lo que los enemigos de Jesús no podían admitir parece ser la inseparable relación entre la misericordia de Dios y propia acción de Jesús, la «implícita situación cristológica». Después de la aparición de Jesús ya no se puede u atener a la misericordia de Dios sin admitir a Jesús. Nunca se habla así explícitamente, pero en todas partes se esto por supuesto. Jesús se sabe tan unido a la voluntad de Dios que fundamenta directamente toda su obra en e Esta coincidencia con la voluntad de Dios se percibe en toda su vida. «¿Quién de vosotros puede acusarme pecado?» (Jn 8, 46). Verdaderamente, nunca se le acusó a Jesús de ser un pecador. Los reproches se dirig siempre a toda su obra: «Está fuera de sí» (Mc 3, 21). «Blasfema contra Dios» (Mc 2, 7). «Está poseído por espíritu inmundo» (Mc 3, 30). Jesús, por el contrario, exige una total decisión: «Quien no está conmigo, es contra mí» (Mt 12, 30).

La inclinación de Jesús hacia los pobres, hacia los pecadores y hacia los niños confirma su reivindicació señalada en las perícopas de Marcos, de que obra en lugar de Dios y con total poder divino. Ella nos lo da conocer como Dios. Esta reivindicación se manifiesta, si seguimos el Evangelio de Marcos, cada vez con m claridad durante toda la vida terrena de Jesús y alcanza su punto culminante en la cruz. Todo está de acuerdo c la confesión del capitán pagano: «Verdaderamente éste era Hijo de Dios» (Mc 15, 39).

Desde el himno a los filipenses hasta la carta a los hebreos podemos comprobar que la imagen divina, filiación divina de Jesús siempre fue vista en relación con el escándalo de la cruz. Los cristianos adoran a un Di crucificado. Esta es la impresión que los paganos tienen de ellos y que corresponde realmente a la fe de lo cristianos. Las frases sobre la dignidad de Jesús se tornan más escandalosas al ser atribuidas a un crucificad Todo habla a favor de que esta constelación de cosas no ha podido ser inventada ni por los judíos ni por l paganos. Incluso para los discípulos de Jesús es tan comprometida que siempre hasta hoy han intentado eludi Pero ella sólo se deja ser desvirtuada en el caso de que se le quite su fuerza a la divinidad o la cruz de Jesús. experiencia de los discípulos de Emaús ya nos muestra la fuerza de esta tensión. La cruz parece contradecir to las esperanzas mesiánicas sobre Jesús. Poco a poco, sin embargo, comienzan a comprender que así y sólo así te que suceder: «¿No tenía el Mesías que sufrir todo esto para entrar así en su gloria?» (Lc 24, 26)

NOTAS AL PIE

1. E Nietzsche, *Der Antichrist*, §§ 28-29 (= Obras, editadas por Coll/Montinari VI, 3), 197.
2. Cfr. J. Gnilka, *Der Philipperbrief* (= HThK 10, 3), Freiburg/Br. 1968, 131-133; E. Schnackenburg, Christologische Entwicklungen im Neuen Testament: *MySal* 111/1, Einsiedeln 1970, 277-388, aquí: 322; W. Egger, *Galaterbrief — Philipperbrief — Philemonbrief* (= NEB NT 9.11.15), Würzburg 1985, 60.
3. O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1975[5], 242.
4. M. Hengel, *Christologische Hoheitstitel im Urchristentum. Der gekreuzigte Gottessohn*, en H. v. Stietencron (ed.), *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, 90-111, aquí: 107,
5. M. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tübingen 1977.
6. Cfr. Schnackenburg, *Christologische Entwicklungen* 321; Gnilka, *Der Philipperbrief* 138-144.
7. Hengel, «Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte de Urchristentums», en H. Baltensweiler (ed.), *Neues Testament und Geschichte* (FS O. Cullmann), Tübingen 1972, 43-67, aquí, 64.
8. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, 48.
9. Plinio, *Briefe* X, 96 (Trad. de Schuster, Stuttgart 1987, 63) = TzT F5/1, n. 17, 32-33.
10. Tácito, *Annales* 15, 44 (Trad. de E. Heller, München 1982, 749) = TzT F5/1, n. 19; 33-34.
11. Orígenes, *Contra Celsum* 2, 9 (SC 132, 300-303).
12. Cfr. M. Hengel, *Die christologische Hoheitstitel im Urchristentum*, 90-92; Grillmeier, *Jesus der Christus*, I, 14-16.
13. «Inquietum est cor meum, donec requiescat in te» «Inquieto está mi corazón hasta que descanse en ti». Agustín, *Confessiones* I, 1, 1, 1.
14. Véase más adelante, el cap. III/3c: Los signos del Reino de Dios que viene, p. 211.

J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* I (= EKK 2/1), 114.

Cfr. J. Neusner, *Ein Rabbi spricht mit Jesus*, München 1997; Jacqueline Genot-Bismuth, *Un homme nommé Salut. Genése d' une héresie á Jérusalem*, Paris 1995[2]; Balthasar, *Herrlichkeit* III, 2, 2, 10-118.

17. Véase más abajo nuestro cap. IV/la: La Ley, p. 222.

Cfr. la interpretación de Mt en G. Lohfink, *Universalismus und Exkklusivität des Heils im Neuen Testament*, en W. Kasper (ed.), *Absolutheit des Christentums* (QD 79), Freiburg/Br. 1977, 63-82, aquí: 74-79.

Midr. Tann. 15, 9, cit. en J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1962[2], 205.

Cfr. en lo que sigue, J. Dupont, *Les Béatitudes*, vol. II, Paris 1969, 13-278.

En el Qumrán, por el contrario, son excluidos expresamente los que arrastran algún tipo de mancha o d impureza. Cfr. 1QM7, 3-6; 4; 4QDb; cit. en Dupont, *Béatitudes* II, 147-148.

H. L. Strack, / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922, 190-191. Cfr. también sobre este tema, H. U. v. Balthasar, *Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kind*, Einsiedeln 1998; F. Ulrich, Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, Einsiedeln 1970; H. Spaemann, *Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18, 3*, Einsiedeln, vol. II, 65-88.

Numerosos textos en Dupont, *Béatitudes*, vol. II, 65-88.

J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 117.

Dam 2, 3; cit. por Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, 120.

1 QS 10, 20s. Para obtener una visión equilibrada, léanse los textos citados por David, que nos muestran qu muchos ya entonces pensaban como Jesús, D. Flusser, Reinbeck 1999[21], 79-83.

2 Flusser, *Jesus* 74.

DIOS ENVIÓ A SU HIJO

ADVERTENCIA PRELIMINAR
El envío del Hijo como centro de la cristología. La confesión de fe como marco de la cristología

La mayor parte de las nuevas cristologías comienzan preferentemente con el acontecimiento pascual, con objeto de desarrollar así la cristología en dos direcciones: La una retrospectiva, para iluminar desde la Pascua camino terrenal de Jesús. La otra, prospectiva, para seguir el desarrollo a partir de la Pascua. El principa argumento para este procedimiento siempre fue la tesis de que la experiencia de la resurrección fue el punto partida epistemológico de la cristología. Desde este punto de vista, las proposiciones sobre la encarnació aparecen de alguna manera como de un valor dual, como resultado de una conclusión retrospectiva, según la cu el resucitado siempre había estado unido a Dios. Tras la pregunta sobre el punto de partida de la cristología encuentra, con todo, una pregunta más amplia: ¿Es la Pascua o es la Navidad el centro de nuestra fe? ¿L Encarnación o el misterioso acontecimiento de la Pascua? Desde el siglo XIX, se viene encontrando en esto u contradicción. Si partimos de la encarnación, del Dios hecho carne, parece seguirse que la Navidad es acontecimiento central de la salvación: ¡Dios hecho hombre! Así todo se da ya por concluido. Pero, ¿es la Pasc entonces sólo una adición? ¿Acaso no ha venido la redención, la salvación ya antes de la Pascua? El misterio de Pascua parece, por otra parte, ocupar una posición central: La Pascua es el cambio, la novedad, aquello que to lo renueva. ¿Tiene por tanto la Pascua la palabra decisiva, siendo la Navidad únicamente el prólogo? Tendrem que prestar atención a esta contraposición, si iniciamos el tema en la resurrección y no, como ocurre en tradición, en la encarnación. La teología neoescolástica despreció el misterio de la Pascua, limitándose al de Encarnación (Tratado sobre el Verbo encarnado, De Verbo incarnato). En la teología moderna, se observa, más bien, la tendencia a considerar la encarnación como una cuestión secundaria. Pero, en realidad, ambas cosas complementan y son incomprensibles la una sin la otra. Ambas son centrales tanto para la cristología como para teología. Son como los centros focales de una elipse. El comienzo de una cristología debe partir del punto de vi neotestamentario, que Pablo concentró en esta frase: «Dios envió a su Hijo» (Rm 8, 3; cfr. Ga 4, 4).

A continuación, mostraremos cómo la confesión de fe tiene, ya desde un principio, una unidad interna. Des siempre fue considerada como un todo que comprendía la encarnación, la vida terrena, la pasión, la cruz, resurrección y la glorificación de Jesús. Ninguno de estos elementos es, tomado en sí mismo, el punto nuclear la cristología. Más bien se encuentran todos íntimamente entrelazados. Todo el camino de Jesús aparece como u unidad, porque es visto en conjunto como el «Hijo de Dios». Esta confesión es la que nos proporcionará el mar para nuestra cristología.[1]

En las fórmulas trimembres de las confesiones de fe encontramos en la segunda de ellas, en el artícul cristológico, la misma estructura. Así reza el Credo apostólico:

> «... y en Jesucristo, su único Hijo, nuestro Señor, que fue concebido por obra del Espíritu Santo, naci de santa María la virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a l infiernos y al tercer día resucitó de entre los muertos y está sentado a la derecha del Padre todopoderos desde allí ha de venir a juzgar a vivos y a muertos...»

En la fórmula niceno-constantinopolitana, la estructura es, en general, la misma. Sólo queda algo ampliad Ambas van desde el misterio de la Navidad al de Pascua, no al revés. Esta estructura constituye la base de to catequesis y de toda predicación cristiana. Incluso el año litúrgico la tiene en cuenta.

La misma construcción se encuentra en la predicación de la iglesia primitiva, así, por ejemplo, en Melitón Sardes (s. 2), en su homilía pascual (160-170). Allí se proclama: «Éste es el que vino desde el cielo a la tierra p los hombres, padeció y así los atrajo hacia sí» (N. 66). Y continúa: «Éste es el que tomó carne en el seno de virgen, el que fue colgado de un madero, el que fue enterrado y el que resucitó de entre los muertos, el que f recibido en las alturas de los cielos» (N. 70).[2]

Ya en el Nuevo Testamento se impone esta forma de ver las cosas. La misma estructura corre a través de é desde los textos más antiguos hasta los más modernos. Ya en el himno a los filipenses se habla de esto.3 Toda estructura se aprecia en él: Preexistencia — Encarnación — Pasión — Elevación. En textos tardíos ya se aprecia esta forma. Así en el prólogo joáneo: «Al principio era el Verbo» y «el Verbo se hizo carne» (Jn 1, 1.14). Ent estos dos polos hay una gran cantidad de testimonios que sirven de puente entre ellos y que manifiestan es misma estructura.

El texto de Rm 8, 31-32: «Si Dios está con nosotros, ¿quién contra nosotros?», nos muestra que la encarnació y la cruz, el hacerse hombre y el morir no se pueden enfrentar. Si Él no ha perdonado a su propio Hijo, sino q nos lo ha entregado a todos nosotros, ¿cómo podría él dejar de dárnoslo todo con él? Aquí se encierran todas l dimensiones que se nombran en el himno a los filipenses: encarnación y entrega de la vida. En la recopilación

la predicación paulina está incluido todo lo que Dios ha hecho por nosotros por medio de Jesucristo: «Cuando cumplió el tiempo, envió a su Hijo, nacido de una mujer y sometido a la ley, para que liberase a los que esta sometidos a la ley y alcanzaran así la filiación divina» (Ga 4, 4-5). Otro texto central de Pablo nos muestra cóm esto es el núcleo del anuncio de la salvación: «Para que la ley, incapacitada por el pecado, no pudiese hacer nad envió a su Hijo en reconciliación por los pecados» (Rm 8, 3). La respuesta de Dios a la incapacidad de servidumbre de la carne, por dar una salida, es: Dios envió a su Hijo «en carne de pecado» (literal). El envío d Hijo es la respuesta a la miserable situación de pecado.

Al término del Nuevo testamento, dice Juan: «Dios ha amado tanto al mundo que le ha entregado a su únic Hijo, para que todo el que crea en él no se pierda, sino que tenga vida eterna. Pues Dios no ha enviado a su Hijo mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvado por él» (Jn 3, 16-17). También aquí so encarnación y redención realidades.

Lo que vale para Juan y Pablo, lo podemos también encontrar en los sinópticos; con gran claridad, en parábola de los malos viñadores (Mc 12, 1-12)[4]. Cuando todos los esfuerzos del amo de la viña por mantener el arriendo fracasan, al ser asesinados los labradores por los viñadores, se dice: «Pero, aún le quedaba uno: su hijo a éste lo envió, por último, a la viña». Pero tampoco a éste lo respetaron los viñadores. «Lo cogieron y lo matar arrojándolo de la viña» (Mc 12, 6.8). Este texto dice algo esencial para comprender la misión y la conciencia q Jesús tenía de ser el enviado. Aquí encontramos la encarnación, el ser-en-el-mundo, unida a la comprensión de muerte de Jesús, tal y como aparece con toda evidencia en la Ultima Cena (Mc 14, 22-25)[5]. En la parábola, Jesús se encuentra en la lista de los enviados, pero con dos diferencias fundamentales: Él ya no es uno de los criado sino el hijo querido, y es el último de los que Dios envía. Aquí está todo el dramatismo y la seriedad de l situación. Israel ha despreciado a los enviados hasta entonces por Dios. ¿También despreciará al último? Jes mismo significa su misión como la del último enviado por Dios y se sitúa en la cercanía de Dios de una manera que supera a todos los profetas hasta entonces enviados por Dios: él es el Hijo de Dios. ¿Se da aquí po presupuesta la preexistencia de Jesús? Esta cuestión tendrá que ser explicada minuciosamente.

Como comentario a esta parábola podría servirnos el prólogo de la carta a los hebreos: «Muchas veces y d varia formas ha hablado Dios a los padres por los profetas; pero en este último tiempo nos ha hablado por med de su Hijo, a quien puesto como heredero de todo y por quien el mundo ha sido creado» (Hb 1, 1-2 Preexistencia, participación del Hijo en la creación, encarnación y elevación, todo ello se encuentra aqu expresado de nuevo. Toda la visión cristológica de la iglesia primitiva está recogida en este texto.

Como síntesis de la Buena Nueva vale: «Dios ha enviado a su Hijo», y con este envío nos lo regala todo: s Hijo. Todas las otras proposiciones se encuentran reunidas en ésta y desde ella son comprensibles. Sigue despu la construcción de la parte principal. Los cinco capítulos reproducen el orden de la historia de la salvació Repropondrá la pregunta sobre el Hijo de Dios, siguiendo el orden de la confesión de fe: en primer lugar, preexistencia; después, la encarnación; en tercer lugar, su camino terrenal; en cuarto, la pasión y, finalmente, glorificación del Hijo de Dios. En cada uno de los capítulos estudiaremos los aspectos bíblicos correspondientes al tema. De la riqueza de la tradición de la Iglesia, de su vida, de su teología, de su liturgia sacaremos los ejemplos necesarios. La experiencia cristiana, sobre todo la de los santos, constituirá el fondo, como el lugar del encuentro con Cristo.

NOTAS AL PIE

1. Cfr. J. Ratzínger, *Christologische Orientierungspunkte*, en: Schauen auf das Durchbohrten. Uersuche zu einer spirituellen Christologie, Einsíedeln 1984, 13-40. Cfr. J. N. D Nelly, *Altchrístlíche Glaubensbekenntnisse. Geschlchte und Theologie*, Gdttingen 1993[3], 14-35.
2. Meliton de Sudes, *Pαschomilie* 66.70 (SC 123, 96-99).
3. Véase la íntroduccíón, cap. ΘII/1.
4. Cfr. M. Hubaut, *La parabole des vignerons homícides* (= Cahiers de 1α Révue Bíblique 16), Paηís 1976; M. Hengel, «Das Gleíchnís von den Weíngártner Mk 12,1-12 im Lichte der Z enonapyri und deη rabbinísehen Gleichnísse», en *ZNW* 59 (1968) 1-39; Y. Léon-Dufour, *La parole des homicídes*, en Idem, *Dudes d'Evangile*, París 1965, 308-330.
5. Cfr. R. Pesch, *Das Markusevangelium, II* (= HThK 2/2), Freíbυrg/r. 1991[4], 222.

I.
Jesucristo como Hijo preexistente de Dios

A la pregunta de cómo es posible que Pablo pudiese decir: «...para que toda rodilla se doble en el nombre de Jesús» (F1p 2, 10); de cómo él pudo animar a que todos se arrodillasen ante Jesús, respondió mi apreciado profesor Francois Dreyfus (+ 1999), un dominico de origen judío:

> «Hay que experimentar lo mismo que un san Pablo experimentó en su camino espiritual, para poder estimar la enorme dificultad que representaba para un judío creyente la fe en el misterio de la Encarnación. En comparación con esto, todas las demás dificultades son irrelevantes. Esta dificultad es tan radical que es insuperable. Hay que rodearla, como si se tratara de una cúspide de montaña, cuya cara norte es inaccesible y sólo por el sur puede ser escalada. Sólo a la luz de la fe se puede descubrir que la Trinidad y la Encarnación no se oponen al dogma judío monoteísta: "Escucha, Israel, el Señor, nuestro Dios, el Señor, es único" (Mc 12, 29; cit. Dt 6, 4). Y así se descubre que no sólo no hay ninguna contradicción, sino que, al contrario, el dogma cristiano representa un desarrollo, como la coronación de la fe de Israel. Y a quien haya realizado una tal experiencia, se le abre una nueva evidencia: el judío piadoso del primer siglo se encuentra en la misma situación que uno de hoy. Sólo una gran seguridad le puede llevar a superar este obstáculo. Y sólo una instrucción bien asegurada sobre Jesús le podría servir de fundamento»[1].

1. La idea de la preexistencia en los testimonios bíblicos

La fe en la preexistencia de Cristo no es algo «caído del cielo», también en la fe judía hay diversas opiniones sobre realidades preexistentes. En tiempos de Jesús era corriente la opinión de que la Toráh preexistía antes de la «Creación del mundo». Lo mismo ocurre con la sabiduría de Dios, con su Palabra, con su *Lógos*, y con el mismo Mesías. Su nombre había quedado oculto bajo el trono de Dios. Los límites entre una preexistencia «ideal» en el pensamiento divino y una «real» están indefinidos2. Incluso en relación con el Hijo del hombre encontramos en la literatura apocalíptica opiniones sobre su preexistencia. «Según un *Theologoumenon* judío transmitido de varias formas existen siete o bien seis cosas "antes de la creación del mundo"... la Toráh, la penitencia, el Gan Edén,[3] el Gehinnon,[4] el trono de la gloria, el santuario y el nombre del Mesías».[5]

Interés especial nos merece aquí la tradición rabínica sobre la preexistencia del Mesías, así, por ejemplo en Midrasch Pesiqta Rabbati: «¿Cuál es el argumento que demuestra que el Mesías existía ya antes de la creación del mundo? "El espíritu de Dios se cernía". Es el rey Mesías. Pues así se dice: "El espíritu del Señor descansará sobre él" (Is 11, 2)». El Mesías ya se encontraba «presente en la creación del mundo».[6] De una manera igualmente sorprendente se identifica en Pes. R. 36, 1 la originaria luz de la creación (Gn 1, 4) con la luz del Mesías, que Dios esconde bajo su trono. ¿Quién no pensaría en Jn 8, 12: «Yo soy la luz del mundo»? La aportación de la idea de la preexistencia no puede ser, por tanto, considerada como una sorprendente invención, y mucho menos como una sofocación helenística,7 sino que «sucedió por una necesidad intrínseca». ¿En qué sentido?

Las ideas sobre la preexistencia neotestamentaria se nutren de fuentes judías. Pero lo novedoso no es que un ser existente cabe Dios hubiese sido enviado al mundo en los tiempos mesiánicos. Los papeles que Henoch y Elías juegan en el Apocalipsis van ya en esta dirección, lo mismo que la imaginación del regreso de Elías, tal y como queda documentado en el Nuevo Testamento. Hoy mismo esperan los judíos en Seder a Elías, que fue arrebatado hacia Dios y que volverá sólo al final de los tiempos. Lo nuevo y lo sorprendente no es, pues, la preexistencia en sí misma, sino el hecho de que la preexistencia «tiene una forma divina». Toráh, sabiduría, *Lógos*, Mesías, todo esto son magnitudes creadas. Henoch y Elías son criaturas. Pero, tan pronto como el judaísmo ve amenazados estos límites fundamentales, se levantan voces de advertencia. En el tercer libro hebraico de Henoch, éste es arrebatado hacia Dios (cfr. Gn 5, 24) y obtiene un trono cabe Dios, sobre todos los ángeles, transformándose en visir de Dios, en general plenipotenciario. Incluso se le llega a denominar «pequeño Yavé». La misma importancia tiene la advertencia judía de no confundirlo con Dios. En Mishna podemos encontrar que Rabbi Aquiba explica para quién son los dos tronos (Dn 7, 9): uno para Dios; el otro, para el Mesías.[8] Rabbi Jose, galileo, contesta soliviantado: «Aquiba, ¿hasta cuándo quieres tú profanar la *Schekhina* [la casa de Dios]?»[9]

El problema no es la preexistencia, ni tampoco el envío de una figura celestial y preexistente, o su descenso desde el mundo celestial al terrestre. Todo esto ya lo conoce la teología judía en las especulaciones de la Schekhina.[10] Lo singular de la predicación cristiana es que el Mesías preexistente, el Hijo del Hombre, el *Lógos*, la sabiduría, el Hijo de Dios «ya no se encuentra de parte de las criaturas, sino, y al mismo tiempo, de parte de Dios.11 Es verdad que el judaísmo conoce la existencia de figuras celestiales, que están de parte de Dios, en forma de propiedades personificadas de Dios, como la justicia y la misericordia. En el Talmud se pide a Dios que su misericordia aparte su ira.[12] Pero lo que sí es único y nuevo es que un Hijo del hombre preexistente tiene que ser él mismo Dios.

El pensamiento pagano-helenístico, desconocedor de la doctrina judía de la creación, podía aceptar paso fluidos entre Dios y el mundo, que algo es más o menos divino, como si se tratara de una escala gradual. L peligros que de esta posible helenización del mensaje cristiano podrían amenazar al cristianismo se aprecian cada vez con más claridad. Precisamente el origen judío de las opiniones interpretativas sobre la figura de Jes nos ponen todavía más de manifiesto lo escandaloso que era el hecho de que Jesús fuese visto como el s preexistente de parte de Dios (cfr. Jn 1, 1). En el judaísmo no se podía pensar en un ser más o menos divino. P ello, no se pudo evitar que se propusiese la pregunta sobre el monoteísmo.

¿Cómo se podría cohonestar la confesión de la iglesia primitiva de creer en un Jesús como *Kyrios* con la confesión de la unicidad de Dios, tal y como queda expresado en «Oye, Israel» (Dt 6, 4)? Tuvo que ser alg chocante el oír cómo Pablo hablaba de un Dios y, al mismo tiempo, colocaba la unicidad del *Kyrios* junto a la de Dios, cómo situaba juntas la confesión de un Dios y la confesión de un solo Señor. Tenemos «un solo Dios, e Padre, del que procede todo, y para él vivimos. Y uno solo es nuestro Señor, por el que todo existe y nosotro existimos por él» (1 Co 8, 6; cfr. 1 Tm 2, 5). Todo proviene de un solo Dios y por un solo Señor. Apenas se pued relacionar más íntimamente un solo Dios con un solo Señor. Sólo por la diferencia de las proposiciones sabemo que aquí no se trata de una total identificación. Dios siempre es el origen, él es aquel «de quien todo (1 procede»; el *Kyrios*, por el contrario, está caracterizado como el medio, «por quien todo existe». Pero Pablo ciertamente no lo ha atribuido todo a Dios y al *Kyrios* con una ingenuidad retórica. No se pudo evitar que cuando se hablaba de esta manera de Dios y del *Kyrios*, se sintiese como un problema de cara a la identidad de Dios. Pero –admitido que Pablo hubiese hablado sobre esta conjunción de un solo Dios y un solo Señor con ingenuidad y s saber con claridad que lo que decía arrojaba serios problemas sobre el monoteísmo–, era inevitable que se reflexionase sobre el mismo. Aunque la comunidad primitiva, en su autoconciencia, no hubiese considerado q aquí se escondía un problema, los judíos, que no creían en el *Kyrios* Jesús, se escandalizaron y obligaban a los cristianos a que se hicieran estas preguntas.

Si buscamos en el Nuevo Testamento huellas de esta discusión, no encontraremos, con toda seguridad, ningu explícita expresión sobre ella, en la forma en que se nos ha trasmitido la controversia arriana. Ahora bien, a comienza Marcos: «Comienzo del Evangelio de Jesucristo, el Hijo de Dios», y termina su escrito con la confesi del capitán pagano: «Verdaderamente, éste era Hijo de Dios» (Mc 1, 1; 15, 39). Sólo difícilmente encontraremo aquí una ingenua forma de expresión, más bien habrá que darle el valor de una expresión consciente de l predicación. Juan, a quien la Iglesia oriental le dio el sobrenombre de «teólogo» nos habla aquí con un lengua sin ambages. Su Evangelio se encuentra entre dos palabras decisivas sobre la divinidad de Jesús. Hay dos pasaj en Juan, en los que se aplica incuestionablemente a Jesús el predicado de «Dios» (OEós), y en los que, al mism tiempo,. aparece la pregunta de cómo este predicado divino se puede relacionar con la unicidad de Dios. En Jn 1 se trata de: «... y el Verbo era Dios» (xaí. Ecós rív ó Xóyos) y de la confesión de Tomás, Jn 20, 28: «Señor m y Dios mío». Ambas expresiones configuran el marco del Evangelio, si consideramos Jn 21 como añadido. L confesión de Tomás se configura como la expresión más sublime del Evangelio, junto con la del capitán pagan Así como en Marcos la confesión del capitán abre el Evangelio a la fe de los paganos, así en Juan se abre l confesión de Tomás a la confesión de los muchos otros que vendrán sin haber «visto ni oído» (Jn 20, 29). No encuentra en un lugar sin más ni más, sino que tiene que mostrar que todo el Evangelio, como testimonio de vida de Jesús, quiere llevar a la confesión del oyente: «Señor mío y Dios mío». La finalidad del Evangelio expresamente ésta: «para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios y para que por la fe tengáis la vida su nombre» (Jn 20, 31). La confesión de Tomás explica «que la fe en Jesús, el Hijo de Dios (cfr. 20, 31), exigid por la comunidad, lleva implícito el ser Dios de Jesús»[13]. Visto esto en estrecha relación con el prólogo de Juan, nos clarifica que la identificación de Jesús como Señor y Dios no es contemplada ingenuamente. La donación d título de *Kyrios* la encontramos varias veces en el Nuevo Testamento, por ejemplo en Hch 2, 21, donde se cita a Joel 3, 5: «Y sucederá que quien invoque el nombre del Señor será salvo». Lo que en el profeta Joel se dice d Dios, se le atribuye aquí a Cristo. De manera semejante, una palabra de Isaías (Is 40, 3 LXX) se la atribuy Marcos a Cristo (Mc 1, 3): «Preparad el camino del Señor». El Señor que viene es Cristo. Estos pasajes, en lo que se atribuye a Cristo el sinónimo veterotestamentario para el nombre de Dios, nos hacen profundizar en forma y manera cómo la divinidad de Jesús no significa cualquier tipo de participación de la esfera divina, sino total unidad con Dios en el obrar y en el ser.

En relación con Arrio hablaremos sobre el título *Logos*. Este título pertenece a los más importantes títulos cristológicos y toca la relación Dios-Cristo, dándole un contenido determinado. Cristo es, primero que nad palabra de Dios, que está junto a Dios antes de todos los tiempos. Este *Logos* es, después, mediador en la creación, él es aquél por quien Dios lo ha creado todo. Finalmente, él es el solo y único mediador de la salvació (Jn 1, 14). Y lo es de tal manera que se puede decir de él que es Dios. El prólogo joáneo es un texto construid con gran precisión teológica, que tiene como tema central la divinidad y la mediación salvadora del *Lógos*.

¿Cómo ve el Evangelio de Juan la mutua relación entre el ser Dios de Dios y el *Lógos*? Es cierto que podríamos afirmar con Oskar Cullmann (1 1999) y otros muchos que todo el prólogo joáneo no trata, en primera línea, sob la obra reveladora de Dios. *Lógos*, palabra son títulos de Cristo, que se refieren a su función reveladora: Dios dice su palabra, manifestándose con ella a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, se trata de que esta palabra no puede s

separada de Dios. Estaba junto a Dios desde el principio. No se la contempla aquí como una realidad cread como ocurre con Arrio, sino que «está con Dios mismo». «El Lógos es Dios y un Dios no subordinado, pues le pertenece sin más. Ni está subordinado ni coordinado como un segundo Theós».[14] Pero tenemos que tener cuidado para no limitar la constitución del Lógos sólo a su función reveladora, como si el título Lógos fuera simplemente su relación con Dios, en tanto que se revela, es decir una relación con Dios desde el aspecto de revelación. La palabra, como el modo de ser de Dios en su revelación, es la interpretación que la Iglesia h condenado como «Modalismo». El Lógos no es sólo un aspecto, un modo de manifestarse Dios. Está expresado en el Evangelio de Juan con categorías personales: «Estaba "junto a Dios" tal y como las personas están juntas».[15] estaba junto a Dios, incluso «antes de la creación del mundo», y así -digámoslo finalmente- era independiente las razones del mundo. El lógos no estaba junto a Dios, porque Dios lo ha creado todo por él, sino porque él mismo era Dios. Él mismo era Dios y estaba eternamente junto a él. Esto es lo que constituye su ser y sólo vis desde esta constitución esencial se nos permite descubrir toda la consistencia de su «función» como revelador. función supone el ser.

¿Cómo se cohonesta el Evangelio de Juan, es decir, el ser Dios de Dios con el Lógos? Rudolf Schnackenburg piensa así sobre esto: En el v. lc «el predicado previo Theós no identifica el Lógos con el ó Ocós antes citado. Más bien es el Lógos tan "Dios" como aquel con el que está en íntima comunicación de ser y de vida. Así Theós ya no es un concepto de Dios, sino que significa el ser común al Lógos y a Dios».[16] «La Palabra estaba junto a Dios y la Palabra era Dios» (Jn 1, 1). Para evitar el malentendido, según el cual el Lógos podría ser un segundo Dios, añade Juan en seguida: «Al principio estaba junto a Dios» (Jn 1, 2). El ser Dios del Lógos nunca es ni será un ser Dios para sí mismo. Es Dios en el sentido de que está totalmente junto a Dios. Hablar y tener que seguir hablando esta manera tan peculiar de Dios, no significa ningún tipo de politeísmo, pues jamás se pone en cuestión que D es uno. Esta forma expresiva rompe, sin embargo, la idea del monoteísmo hasta aquí vigente, pues ahora Di dice su eterna palabra, siendo ella misma Dios.

Aceptar esto es cosa de la fe, pero la fe no puede consistir en aceptar sin más algo absurdo, aunque sí pued creer en lo inesperado, y lo en sí mismo impensable. Pero esta novedad sorprendente nos abre, al mismo tiemp un nuevo sentido y nos posibilita una nueva comprensión y una nueva visión. Creer en Dios cristianamen significa algo totalmente nuevo frente al monoteísmo judío: ahora ya no se puede hablar de Dios sin hablar Cristo. Dios y Cristo son uno, de tal manera que Cristo puede ser significado como Dios, sin que por ello sur una concurrencia entre el ser Dios de Dios. Ahora bien, el sentido de esta unidad, que configura totalmente nuevo la idea de Dios, sólo puede darse en la vida concreta de Jesús, en su muerte y resurrección. Sólo mediar el testimonio de la vida terrena de Jesús, del Lógos hecho carne, se abrirá para la fe una luz que nos hará ver cómo el Lógos es Dios.. La perspectiva joánica comienza allí donde está el principio de todo: precisamente es est prólogo el que fundamenta que Cristo, desde su propio ser, y en su unidad con Dios, es el mediador perfecto de salvación. Sólo si el Hijo ha recibido realmente la plenitud del ser divino por el amor del Padre, es decir, que r es de cualquier manera partícipe de lo divino, sino real y completamente, sólo entonces, digo, tiene él también poder de la salvación y de la revelación, sólo entonces se revelará Dios realmente en él completa definitivamente.17 En su prólogo pone Juan las raíces de toda la obra de Jesús en esta unidad. Así es precisamer cómo una correcta comprensión de la función nos conducirá a las expresiones esenciales del ser Dios de Jesú Porque él mismo, Dios eterno y en unidad con Dios, podrá libremente hacerse hombre y hacernos partícipes de vida divina. Porque el Lógos mismo, en su eterno estar-juntoal-Padre, es Dios, puede decir Juan: «De cuya plenitud todos hemos recibido» (Jn 1, 16). Como última palabra del prólogo, como paso al corpus del Evangelio de la vida y muerte de Jesús, aparece la frase en la que todo se concentra y se resume: «Nadie ha vista nunca Dios. El único que es Dios y que descansa sobre el corazón del Padre, nos lo ha dado a conocer» (Jn 1, 18). I total dignidad de su unicidad, de su ser divino, queda aquí de nuevo expresada como la capacidad reveladora Hijo de Dios venido al mundo.[18]

Esta fe y la reflexión consecuente no surgieron de manera armónica de los presupuestos del judaísmo. Só fueron posibles por la autorrevelación de Dios, en la que él superó incluso la revelación veterotestamentaria, enviar a su Hijo y revelarse así como el que es eterna comunicación.

Se podrá mostrar que la visión joanea explicita lo que se dice implícitamente en los otros evangelios sobre l palabras, hechos y gestos de Jesús. El Evangelio de Juan nos clarifica lo conscientemente que se entendió reivindicación de la divinidad de Jesús, precisamente ante las preguntas judías. Además, comprenderemos que respuesta del Evangelio no es algo abstracto, sino que se evidencia en la figura de Jesús. El manifiesta su total uno con aquél a quien nombra como su «Padre». La confesión de fe cristiana siempre, desde el principi reconoció a Jesús como el Hijo de Dios en este sentido de totalidad.

2. La crisis arriana y el primer concilio de Nicea (325)

La confesión de la divinidad de Cristo está inseparablemente relacionada con las grandes crisis de la historia la Iglesia, con el conflicto de Arrio y el arrianismo. Se trataba de saber si Cristo, como nos dice Pablo, «es imagen de Dios invisible» (Col 1, 15), o más bien sólo una imagen semejante, aunque especial como es la

cualquier hombre. El primer concilio ecuménico, el de Nicea, dio una respuesta a esta crisis, reconociendo Cristo como «ser uno con el Padre».

a) Deseos y doctrina de Arrio

Arrio († ca. 336) era «párroco» de Baukalis, en Alejandría, donde cumplía la tarea de explicar la Escritura. N quiso ser filósofo en absoluto, sino exegeta y predicador. No accedió al cristianismo desde fuera, como fue el ca del filósofo Celso, sino que su deseo era comprender correctamente la Escritura. Perteneció a la jerarqui eclesiástica, y fue discípulo del mártir Luciano de Antioquía (1 312), uno de los exegetas antioquenos ma famosos. Fue llamado a su oficio por su obispo, el Patriarca de Alejandría.[19]

En sus predicaciones intenta contrarrestar las diversas corrientes heréticas de su tiempo, en concreto, e «modalismo». Intenta, por otra parte, mantener la unidad de Dios. La frase fundamental y el punto central de teoría del presbítero alejandrino es la palabra bíblica: «Oye, Israel. El Señor, tu Dios es único» (Dt 6, 4). En s «confesión de fe» reconoce Arrio a «un solo Dios, el único verdadero e inmortal» Y si Dios es único, hay q rechazar todo aquello que se oponga a su unicidad. El Dios de Arrio está solo, es un Dios solitario, «el únic sabio, bueno y poderoso».[21]

Todas sus otras expresiones siguen este principio fundamental. Por ello no hay nada que se le pueda compara El Hijo sólo es su imagen desde la ruptura de una radical diferencia. Entre Dios y lo otro que no es Dios exis una sima infranqueable: la absoluta diferencia entre lo increado y lo creado. Sólo la eterna soledad de Dios que de parte de lo increado. Para asegurar esta soledad de Dios, Arrio lo aísla en el más allá, haciéndolo inefable liberándolo de toda determinación positiva. De él sólo podemos decir lo que negamos a las criaturas en cuanto sus determinaciones positivas. «Sólo Él no tiene igual ni algo parecido (a él)»; con corrección lógica esto hab que decirlo también del *Lógos*: «Sólo él es invisible (*áoratos*) para aquellos que son por el Hijo y al Hijo mismo».

Más aún: «Dios es para el Hijo inefable (*árretos*); él es lo que es, es decir, infalible (*léktos*), de manera que el Hijo no puede decir adecuadamente nada de lo dicho. A él le es imposible vislumbrar al Padre, que es para mismo».[22] Dios es una mónada en el sentido en el que habla la filosofía platónica. El primer deseo de Arrio es pues, velar por la absoluta soledad de Dios.

Para explicar el papel del *Lógos* se sirve Arrio de las categorías corrientes en su tiempo. El así llamado «platonismo medio» entiende la relación entre Dios y el mundo como realizada a través de seres intermedio Entre el Dios solo y trascendente, una mónada incomunicable, y el territorio de la multiplicidad cósmica, está *Lógos*, el principio de la pluralidad, el mediador entre lo uno y lo múltiple. Es evidente que desde esta concepció todo pensamiento orientado a la creación se toma conflictivo.

La explicación arriana del papel del *Lógos* se queda dentro de este esquema. El *Lógos* fue creado en función de la creación del mundo, y él mismo es contemplado como criatura. Pero, al mismo tiempo, Arrio recoge pensamiento platónico de que Dios tiene necesidad de un mediador para crear. El mediador se hac imprescindible, porque la creación no puede participar de la «mano poderosa del Padre». Y como la creación puede soportar el poder de Dios, tiene que haber un mediador. Y por eso crea él «primero al solo, al único, y llama Hijo y *Lógos*, para que sea el mediador, de manera que por él todo lo demás pueda existir».[23] Este pensamiento queda lejísimos de la fe judeo-cristiana en la creación. Dios, el creador, lo crea todo con volunt libre y da a todos y a cada uno el ser. Para Arrio, Dios necesita, por el contrario, de un «amortiguador» qu aminore de tal manera su omnipotencia que ésta sea soportada por la creación. Según las concepciones arrian sobre la creación, el mundo es la obra de un siervo, por lo que no refleja la huella de Dios ni es transparente hac Dios.

b) El primer concilio de Nicea. Exposición de la confesión de Cristo

Las tesis que Arrio predicaba pronto despertaron la oposición de su obispo Alejandro. A su expulsión de iglesia de Alejandría siguió una división en toda la iglesia del Imperio. Con el fin de evitar las desavenencias, Emperador Constantino reunió en el año 325 a todos los obispos del reino en el concilio de Nicea, el prim concilio ecuménico.

El Concilio se encuentra en el contexto del cambio constantiniano (312). Sólo teniendo en cuenta el edicto Milán, en una *ecumene* convertida al cristianismo, es posible que un Emperador cristiano convoque un concilio ecuménico. Con el edicto de Milán se da comienzo al cristianismo occidental y con el concilio de Nicea, a teología occidental. Hasta hoy se puede seguir trazando este paralelismo. Por cuidadoso que se sea en el empl de palabras clave, tales como «era postconstantiniana», no es, seguro, ninguna casualidad que en el siglo XX se por terminada la cristiandad clásica y que, al mismo tiempo, la teología clásica postnicena se encuent atravesando un cambio por lo menos tan grande como el que ocurrió en el tiempo de la iglesia nicena. Por ello, tan importante el intento de establecer una determinación de lugar. En un momento —cuando la Iglesia, el cristianismo se abre a una nueva y desconocida situación, a una nueva *ecumene*, que ya no es la constantiniana, la occidental—, la teología busca una nueva articulación de la fe, que corresponda a esta nueva *ecumene*. Por esto, es tan importante la mirada retrospectiva y el análisis cuidadoso de lo que entonces sucedió, porque desde es reflexión se podrá proponer con sentido una posible reconstrucción de la teología.

Arrio coloca decididamente el *Logos* de parte de las criaturas. Nicea está convencida de que esta opinión se aparta del núcleo del mensaje cristiano. Cristo está de parte de Dios. Todo lo que se dice en el Nuevo Testamen sobre el origen, proveniencia y ser del *Logos* y del *Kyrios* Cristo, hay que interpretarlo desde la unidad eterna del Padre y del Hijo. Con esta decisión es con la que la teología cristiana tiene que proponerse definitivamente cuestión sobre la unidad de Dios, que es la que Arrio no quiere ver. ¿Cómo puede haber en Dios tres personas s que se cuestione la unidad de Dios? Las mismas profundas consecuencias tuvo para la fe y para la vida tanto variante arriana como la teología nicena.

Hemos llegado al momento de hablar sobre el símbolo de Nicea (DH 125) en su conjunto.[24] En sus rasgos fundamentales se reproducen los antiguos *Symbola*: la fe en un solo Dios, Padre, Señor y creador de todas las cosas, en Cristo y en su obra salvífica, en el Espíritu Santo. La parte más importante para la teología dice así:

> Creemos «en un solo Señor, Jesucristo, Hijo único de Dios, nacido del Padre, a saber de la esencia del Padre, Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado n creado, consustancial al Padre (óμoovoLov iw 11a-T0 por quien todo fue hecho, lo del cielo y lo de la tierra». (DH 125).

Tres aclaraciones hemos aún de añadir en la cuestión cristológica. Nicea confiesa: Jesucristo, el Hijo de Dios e primero, «Hijo único de Dios, nacido del Padre, a saber de la esencia del Padre»; esto último como explicación lo que significa que el Hijo es desde el Padre (*ek tou patrós*). Es, además, consustancial al Padre. Aquí es donde se introduce el famoso *homousios*. Este concepto es tan importante que se creyó tener que añadir a la traducción latina la frase auxiliar: «lo que en griego se denomina *homousios*» (DH 125).

Los antiguos símbolos eran comprendidos como abreviaciones del *kerygma* apostólico; hablaban, por tanto, con toda naturalidad el lenguaje de la Biblia.[25] Creemos «en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios, Unigénito nacido del Padre». Sólo hay un solo Dios y un solo Señor (*kyrios*). Es la confesión que ya aparece en Pablo, en un contexto monoteístico: «que no hay ningún ídolo en el mundo y ningún dios más que uno» (1 Co 8, 4). Y Pab sigue diciendo: «Sólo tenemos un solo Dios, el Padre. De él procede todo y vivimos por él. Y uno solo es Señor, Jesucristo. Por él son todas las cosas y nosotros somos por él» (1 Co 8, 6).[26] Este es el Hijo de Dios, el unigénito nacido del Padre. La expresión pertenece al salmo 2, 7: «Tú eres mi hijo; hoy te he engendrado» (cf Hch 13, 33; Hb 1, 5). También tiene importancia el reconocimiento del salmo 110.

La comparación con antiguas confesiones muestra que estas tres frases añadidas fueron introducida conscientemente. Hubo que decidirse o por reproducir sencillamente viejas fórmulas o por continuar aplicándo literalmente. Las tres frases dan al Símbolo un acorde nuevo y desacostumbrado, al utilizar términos filosófic (esencia, ovoí,o, de igual naturaleza, ó toovoLos). Aquí ya se supera conscientemente el lenguaje bíblico, dan un paso decisivo hacia delante por encima de esta situación del momento, al permitir decididamente términos bíblicos. Un biblicismo estricto hubiera cerrado de golpe la puerta para cualquier desarrollo teológico; la teolog no sólo hubiese seguido diciendo siempre lo mismo, sino también lo igual. En vez de guardar las cosas, se hab echado mano de fórmulas. Si consideramos una a una las expresiones, estas tres frases añadidas se puede interpretar fácilmente y, desde su propiedad literaria, como explicaciones o precisiones. Esta observación tiene importancia para la hermenéutica de las expresiones conciliares.

Nacido del Padre como Hijo unigénito

La expresión *monogenés* (cfr. Jn 1, 14.18; 3, 16.18; 1 Jn 4, 9) se corresponde con el término hebreo *jahid*, que viene a decir el único, el único engendrado, pero también el único amado. Tiene aquí una gran importancia Jn 18 (literalmente) «el único engendrado, Dios (Hijo), que está en el seno del Padre». Estas dos expresiones dicen que hay de eterno «en el ser Dios» de Jesús.[27] Pero hay, sobre todo, el hecho, fundamental y propio para el Nuevo Testamento, de que Jesús llama a Dios «Abba», «Padre», de que él es, por tanto, el Hijo. ¿Qué significa es relación? Es constitutiva para la autocomprensión de Jesús y para su persona. La pregunta sobre el proceso origen es la consecuencia íntima de la revelación de Jesús de que Dios es su Padre. Fue la *gnosis* la que realizó los primeros intentos de decir algo, de forma especulativa, sobre esta generación, sobre el cómo de la relación, sol el modo del proceso generativo. Ireneo de Lyón (t ca. 202) se opone a esto diciendo que la forma y manera de generación es y permanecerá siendo un misterio.[28] Pero con Arrio se cambia la situación. Él dice bien claro que el Hijo proviene del Padre, de la misma manera que toda creatura del Padre proviene. Y lo precisa más diciendo q proviene de la voluntad del Padre. Dios lo ha creado con voluntad libre. Engendrado quiere decir creado de nada como cualquier otra criatura. En un principio el Concilio quería hacer una precisión: «El Hijo no ha sid creado de la nada, sino de Dios; él es la palabra y la sabiduría del Padre».[29] Esta formulación bíblica no era suficiente, sin embargo, pues los arrianos se oponían diciendo que este «de Dios» (*ek tou theou*) sirve para todas las criaturas (cfr. 1 Co 8, 6). Atanasio explica que se han decidido a favor de la expresión: «de la mism naturaleza (*usía*) del Padre, para dar así a entender que la forma y manera cómo las criaturas proceden de Dios es esencialmente distinta de la procedencia del Hijo. De ninguna criatura se puede decir que proviene de naturaleza del Padre, más bien es Dios quien la crea de la nada de acuerdo con su voluntad.[30] Esta explicación atanasiana constituye un instrumento importante de comprensión. La frase: «esto es, de la misma naturaleza d Padre» no figura aquí como una expresión filosófica independiente; más bien se intenta evitar con ella l

identificación arriana de la generación del Hijo y la creación de las criaturas. Esto se aprecia más aún si se dic «engendrado, no creado». El Concilio quiere perfilar las líneas de manera distinta a Arrio. El *Lógos* está de parte de Dios, no de parte de las criaturas.

Engendrado, no creado

Mas ¿qué significa que el Hijo ha sido engendrado? El punto de partida de las reflexiones arrianas es el lengua de la Biblia, el del Nuevo Testamento. Aquí vale: *guennetós* es el engendrado (de *guennaó*, engendrar, dar a luz), mientras que *guenétós*, el que llega a ser (de *guignomai*, surgir, llegar a ser) se refiere al que ha llegado a la existencia. Es cosa de la lógica humana el hecho de que el oyente de estos dos conceptos no pueda apreciar nada su diferencia. Todo lo engendrado, lo nacido significa para la razón humana lo mismo que llegado a se Pero Dios ni ha llegado a ser ni es engendrado. Por ello concluye Arrio que si la escritura dice del Hijo que sido engendrado, el Hijo unigénito habrá llegado a ser, y, por tanto, no es Dios.

Dios no puede engendrar un hijo igual en la eternidad y en la naturaleza; de ser así —concluye Arrio— habría que admitir en Dios dos principios igualmente eternos. Es incapaz de pensar que la generación del Hijo eterno sea u «procesión» espiritual-inmanente. «Antes de que él [el Hijo] fuese engendrado o creado [...] no era nada, pues era ingénito».[31] Dios llegó a ser Padre en el momento en que engendró al Hijo. El nombre «Padre» no puede significar una propiedad eterna de Dios, de la misma manera que el nombre «Hijo» no nos manifiesta una eter relación, sino la constitución de una creatura, que Dios ha adoptado como Hijo. El siguiente texto de Arr expresa claramente la perspectiva de esta radical diferencia entre Dios y la Palabra:

> «Sepas que existía el *monas* y que el *Dyas* (dualidad) no existía antes de ser llamado a la existencia. Mientras el Hijo no exista, Dios no es Padre. Antes no era el Hijo (pero llegó a la existencia por la voluntad del Padre): él es el único que ha llegado a ser Dios, y cada uno de ellos es ajeno al otro».[32]

Atanasio desenmascara las debilidades de la especulación arriana con un seguro instinto de la figura existenc y relevante de la confesión cristiana.[33] Nos pone de manifiesto que bajo la visión de Arrio se esconde un malentendido sustancial sobre la trascendencia de Dios. Si queremos comprender lo que aquí significa la palab «engendrado», tendremos que acercarnos a aquél de quien se dice:

> «Es claro que Dios no engendra como engendran los hombres, sino como Dios engendra. Dios no imita a los hombres, más bien son los hombres los que, por Dios, el único y verdadero Padre de su Hijo en sentido propio, son llamados padres de sus propios hijos, pues "por él exist toda paternidad en el cielo y en la tierra" (Ef 3, 15)».[34]

Llamar a Dios «Padre» no significa asignarle algo contingente, como ocurre en el caso de los hombres. Dios Padre desde toda la eternidad, esto es, antes de toda creación y, por ello, es «no creado». Atanasio solía endosar a los arrianos que si Dios no tuviese siempre junto a sí su sabiduría y su poder (así describe la misma escritura palabra), sería señal de que alguna vez no hubiera sido ni sabio ni poderoso.[35] «Sólo el Padre es el origen de todo. Pero en este origen está también el Hijo, como nos lo describe el Evangelio. Él es, por naturaleza, lo mismo que origen, pues Dios es el origen, y la palabra, que está en el origen, es Dios»[36] —así parafraseaba Gregorio de Nyssa (1 395) algunos siglos más tarde en el espíritu del Niceno, el comienzo del Evangelio de Juan—. La expresión «consustancial al Padre» significa, por tanto, que la expresión bíblica «Hijo unigénito del Padre» só podrá ser adecuadamente interpretada si se entiende que el Hijo procede «de la naturaleza del Padre», no habien sido, por tanto «hecho», esto es, «creado».

Consustancial al Padre

La tercera frase añadida es la más discutible. Cristo, el Hijo, es «consustancial al Padre». Ya no se trata aqu como ocurría antes en los símbolos cristianos primitivos, de buscar expresiones sobre la obra de Cristo, l economía, sino de las relaciones mismas de Cristo con el Padre. Se pregunta aquí quién es realmente el *Kyrios*, el Hijo de Dios; qué es la «Trinidad inmanente». Las tres fórmulas paralelas, que anteceden a la frase añadida —«Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero»— no eran nuevas para Nicea. Están documentadas ya en símbolos más antiguos, por ejemplo, en la confesión que Eusebio de Cesarea (+ 339) propu al Concilio como su confesión bautismal.[37] No se encuentran así de literalmente formuladas en la Escritura, pero están en las mismas raíces de la terminología joanea. «Dios de Dios» y «Luz de Luz» eran expresiones aceptab para los arrianos. En el sentido del platonismo medio, se puede comprender el *Lógos*, así como Numenio de Apamea (+ ca. 200) lo hace, como un «segundo Dios» (*deúteros theos*), como un Dios por participación y, por ende, creado.[38] Contra esto se dirige el tercer par de expresiones: «Dios verdadero de Dios verdadero». La participació de una criatura no puede llegar nunca a ser Dios.

Todas estas expresiones tienen como contenido la especial relación y el especial respecto de Jesús con el Padr De la misma manera cómo la expresión «nacido del Padre» dice algo sobre el origen del Hijo, así tambié «consustancial» tendrá algo que decir sobre el ser de Cristo, pero haciendo resaltar, contra la idea d participación, la divinidad, la igualdad esencial con el Padre.[39] Calcedonia completará esto: Jesucristo es consustancial al Padre y de la misma naturaleza de los hombres. Aquí se introduce el *homousios* para evitar caer en una interpretación simbólica. «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero». Todo esto ha

que entenderlo en su pleno sentido. Pero las dos expresiones «engendrado, no creado» y «consustancial al Padr parece que estén relacionadas entre sí de una manera dialéctica. La primera tiene que excluir que el Hijo sea vis como una criatura; la segunda debe evitar que en Dios haya algo así como una gradación, un más y un menos. perspectiva es siempre una bíblico-exegética. Las expresiones sobre el ser Dios de Cristo no se entiend literalmente, si se lee «del Padre» de forma distinta a «consustancial al Padre».

¿Qué significación tiene el concepto de sustancia (ovoia, substantia) y «consustancial» (ómoousios, consubstantalis) en el contexto? El concepto ya tenía antes de Nicea una concreta significación filosófica. Aunqu el concepto de sustancia en el siglo IV gozaba ya de una larga tradición filosófica, nos asombra ver cómo Concilio lo acepta con tanta naturalidad. Originalmente, el concepto «sustancia» tenía su lugar en el lengua común, como sigue ocurriendo aún hoy en día: «Ir a lo sustancial», «no tiene sustancia» son sinónimos de un significación importante y especial.

Si Nicea habla de sustancia es porque aquí un concepto filosófico queda referido a un campo nuevo, amplian así su actual significación. Y esto no es de extrañar. Aristóteles llega al concepto de sustancia analizando l realidad. El hecho de que debe haber algo así como un último sujeto de atribución, lo podemos deducir tanto d lenguaje como de la misma observación; y lo mismo sucede cuando hablamos del sentido de un sujeto altísimo último (Dios)

Aristóteles entiende por sustancia (ovoia) aquello que es el último sujeto de toda proposición, a diferencia de l estados y determinaciones que se puedan decir de él; a éstos los llama accidentes. Éstos no pueden existir por solos, sino en o junto a algo que no está separado de ellos, sino que más bien sólo en ellos y por ellos es conocid y de lo que sólo podemos preguntar con sentido qué es. Precisando Aristóteles desde su lógica este concepto, denomina (próte oúsia), literalmente, «primera sustancia», el primer ser, concibiéndolo como un ser individual existente por sí: Pedro, Pablo, este hombre, en el sentido de que son los últimos sujetos de los atributos que ellos se puedan hacer. Distinta de ésta es para Aristóteles la deutera oúsia, la «sustancia segunda» o sustancias en el sentido de que un concepto expresa una comunidad de seres, esto es conceptos genéricos o géneros.[40] Ambas significaciones son insuficientes para la teología trinitaria. La primera sustancia no podemos aceptarla, pues ello se seguiría que no podríamos asignar ninguna diferencia entre el Padre y el Hijo, teniendo que hablar de Trinidad sólo «en sentido moral». Si concebimos el ser de Dios de acuerdo con la segunda manera de sustanc entonces la divinidad no sería sino un concepto genérico: Padre, Hijo y Espíritu serían tres individuos divinos.

Un ser, una ovoia, que es una y que tiene tres sujetos de atribución nunca la encontraremos en las reflexion filosóficas. Hablar de un Dios trinitario, que sólo tiene sus raíces en la tradición, sólo puede estar de acuerdo co el concepto de esencia, una vez que el concepto haya experimentado una transformación cristiana. Esto mismo puede decir del empleo de concepto de esencia por el concilio de Nicea.[41]

Teniendo en cuenta el ambiente arriano, la forma de hablar de Nicea era comprensible. La formulación y estaba dirigida, desde el sentido mismo de las palabras, contra la confesión de Arrio, que había afirmado: «l [Cristo] no es igual a [Dios], ni tampoco consustancial (homousios) con él» 42

Según Nicea, el Hijo no puede ser comprendido como criatura de Dios, ni tampoco puede ser una figur intermedia. Sólo puede ser Dios, y de tal manera que el mismo y propio ser Dios de Dios no se corrompa, sin que recibe un sentido totalmente distinto, correspondiente a su divinidad, tal y como nos la ha revelado. Lo padres de Nicea se referían a este sentido cuando hablaban de homousios. Nicea pensaba que a la unidad viva relacional, que se encuentra en el Nuevo Testamento entre Jesús y el Padre, como constitutiva para la obr reveladora y salvífica de Jesús, sólo le podría hacer justicia si definía la relación entre Jesús y el Padre como la un Hijo consustancial al Padre.

c) Principio of in. La tesis helenizadora

El concilio de Nicea formula su confesión con conceptos provenientes de la filosofía griega de su tiemp elevándolos así a formulaciones dogmáticas. También Arrio había utilizado en su doctrina estos conceptos. ¿S introdujo así en el cristianismo una manera de pensar que no correspondía a la fe bíblica? ¿Son los concilio partes de un proceso que comenzó al poner la filosofía griega su huevo cucú en el limpio nido del cristianism naciente y que, entretanto, eclosionó, arrojando del nido los últimos restos del auténtico, «no helenístico cristianismo? Este reproche se ha presentado repetidas veces en la historia de la teología, con más claridad q nunca por Adolf Harnack, quien lo dio a conocer en su manual de historia de los dogmas bajo el concepto d «helenización del cristianismo». El camino hacia atrás, hacia la verdadera fe sólo se podría encontrar abrir través de la deshelenización.[43]

¿Helenización o deshelenización del Cristianismo?

Un esquema tal resulta demasiado simple para ser verdadero. Pero es también lo suficientemente accesibl como para haber sido alabado con éxito. Entre otros ha sido Alois Grillmeier (+ 1998) quien le ha dedicado a es tema estudios que ya se han hecho clásicos.44 Su obra principal «Jesus der Christus»[45] es una permanente discusión con esta tesis. Gracias a sus muchos análisis especializados, que fue realizando durante su larga vida

investigador, nos puede ofrecer Grillmeier una idea bien diferenciada de este problema, del que aquí sól
indicaremos los resultados más sobresalientes.

La tesis helenizadora parte de que hablar de un Dios trinitario o de un Dios hecho carne sólo puede hab surgido del contacto de la doctrina de Cristo con la filosofía greco-romana falseada. Verdaderamente, esto es só un intento de expresar, de forma filosófica o poética, la importancia de Jesucristo en el lenguaje propio de s tiempo. A las claras y dicho «literalmente» esto quiere decir que «Jesús no fue, desde este punto de vista, segunda persona divina..., sino un hombre, que correspondió, a la perfección, a la gracia divina y cumplió voluntad de Dios».[46] Tendríamos, pues, que volver al estadio previo a este proceso, en el que el «auténtico kerigma» todavía no había sido encubierto por el helenismo.

En el debate sobre la helenización no sólo se trata de discutir cuestiones históricas, sino y sobre todo, e interpretar la historia, no tanto desde su «génesis», sino principalmente desde su «valor». La cuestión históri desemboca en la pregunta sobre la verdad. La tesis helenizadora ve en el «trend» hacia «la helenización d anuncio evangélico» el denominador común de las muchas cristologías de la iglesia primitiva. A esto habría q preguntar: ¿Cómo es posible afirmar en absoluto que «la fe en Jesús de Nazaret, como Hijo, Hijo de Dios y Kyrios, haya surgido del interés por acomodar el mensaje cristiano a la comprensión griega, si, por otra parte, sabemos que los filósofos helenistas tenían precisamente sus dificultades ante los cristianos por el hecho de q éstos proponían al Nazareno crucificado como Dios y Kyrios, o como el verdadero "basileus" y emperador del mundo?»[47]

¿Por qué tenían precisamente los filósofos del platonismo medio, cuyo sistema hacía esperar una especi apertura ante la doctrina cristiana de la encarnación del Logos, por qué —digo— tenían tales «dificultades para admitir la encarnación del Lógos en Jesús de Nazaret»?[48] La crítica filosófica muestra, en el caso del cristianismo, que para la mayoría de los filósofos «significar y adorar a un hombre como Dios o como Hijo de Dios, era un[49] contradicción inaceptable, sobre todo tratándose de un crucificado»[50]. Pero, si no, con cuánta mordiente burla seguía el filósofo Celso la adoración por los cristianos del crucificado. Pero esto no significa que no hubiese habido un «proceso de helenización» en el cristianismo. Grillmeier muestra que la realidad es muy compleja. I la misma teología cristiana hay dos tendencias, la «helenización» y la «deshelenización». Las dos cuestione fundamentales de la teología cristiana, el «monoteísmo» y la doctrina de la encarnación, requerían una reflexi filosófica. Y esto no podía suceder si los teólogos cristianos no se introducían en la manera griega de pensa llevando así el mensaje cristiano a un encuentro con el pensamiento griego.

Ortodoxia y herejía como proceso de diferenciación

El fenómeno de la herejía y de su separación de la ortodoxia jugó en este proceso de clarificación un papel m importante. Grillmeier siempre pone como ejemplo de un cambio el concilio de Nicea. Nos dice con tod pormenor que éste llegó a descartar la doctrina de Arrio, porque en ella se había helenizado muy «agudamente» «anuncio cristiano»: «El proceso de helenización había alcanzado en Arrio su punto culminante. La imagen Dios y del mundo se tomaron conscientemente prestadas, precisamente en el sentido de una transformación q hacía variar el kerigma del bautismo».[51] La negación de la divinidad de Cristo, su reducción a una especie de ser angélico, separado de un Dios solitario e inasequible por un abismo infranqueable, todo esto sucede en Arrio p haberle concedido claramente un valor excesivo a una determinada concepción filosófica sobre la confesi cristiana de la fe.

«Arrio había puesto una señal. Obligó a la Iglesia a concentrarse fundamentalmente en su kerygma propio y a reexaminar el proceso, iniciado desde el encuentro de su mensaje con el Logos griego, de dejarse llevar por los hechos... Concentrarse en lo propio exigía una deshelenización allí donde la helenización había llegado demasia lejos».[52] El concilio de Nicea fue en este proceso un decisivo indicador de camino. El homoousios, la confesión de la divinidad de Cristo, consustancial al Padre, «Dios de Dios... Dios verdadero de Dios verdadero», significa al nuevo, que trascendía todas las categorías de la filosofía griega. Atanasio señala a Cristo como «la image esencialmente igual» del Padre. Que Dios pudiese manifestar una imagen de sí mismo, sin perder nada y s quedar en nada disminuida con respecto al original, es algo incomprensible para cualquiera de las categorías de filosofía griega.[53] La teología trinitaria, desarrollada en el siglo IV, vendría a ser un caso de deshelenización.

El cardenal Joseph Ratzinger llamó la atención, en su interpretación de la encíclica «Pides et Ratio», sobre u punto importante de esta temática. El encuentro del cristianismo con la cultura ocurre no sólo al ofrecer la cultu de las religiones un camino hacia los hombres, sino que, al mismo tiempo, la cultura es integrada en la dinámi de lo cristiano, quedando así transformada desde su interior. Esto ya sucede en el Antiguo Testamento. «La fe d Israel significa una autosuperación continuada de la propia cultura hacia la apertura y amplitud de la verda común».[54] La fe se enfrenta hasta contra «lo propio», encaminando así al fiel hacia una verdad más profunda hacia Dios. Este paradigma sirve también y mejor que nunca para el encuentro del cristianismo con la cultura y filosofía griegas. También en este caso surge algo nuevo por el encuentro, rompiendo la fe la filosofía haciéndola llegar a la verdad, superándose a sí misma.

> «Los padres no mezclaron sin más una cultura griega autosuficiente y autocomprensiva con e cristianismo. Ellos pudieron entablar un diálogo con la filosofía griega, haciéndola instrumento de

Evangelio allí donde ya en el propio mundo griego se venía produciendo, gracias a la búsqueda de Dio una autocrítica de la propia cultura y del propio conocimiento» .[55]

El papa formula también un criterio complementario: «Aunque la Iglesia entre en contacto con las grande culturas, con las que antes no se había encontrado, no puede renunciar a lo que ya se había apropiado por inculturación en el mundo greco-latino». Este fenómeno histórico de la antigua inculturación pertenece al plan salvación de Dios para con los hombres. Por ello, sigue manteniendo su importancia para la ulterior historia de Iglesia, precisamente allí donde este proceso comienza de nuevo, en cualquier sitio en el que el cristianismo encuentra con otras culturas. «La renuncia a una herencia tal se opondría al plan providencial de Dios, qu encamina a su Iglesia por los caminos del tiempo y de la historia».[56] El elemento greco-latino ya no se puede suprimir de la forma de la Iglesia en creciente ascensión.[57]

La situación de los cristianos en su tiempo no es una dualista: aquí, verdad; aquí, error. Los intentos de lo teólogos de la primitiva iglesia son claros. No se trata sencillamente de despreciar todo lo demás, para poner en lugar lo cristiano, sino de intentar escuchar la voz del Lógos en la búsqueda de la verdad de los mismos griegos. Esta apertura se encuentra en la catolicidad del mismo acontecimiento cristiano: Si en Cristo se encuentra escondidos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (cfr. Col 2, 3), entonces todo lo que los grieg fueron recogiendo de conocimiento y de sabiduría tiene que ser redescubierto, pues se encontraba ya «escondic en Cristo. Desde esta apertura se entiende por qué el cristianismo no se quedó en mera secta, como la comunid de Qumrán. Al mismo tiempo, se ve que los que despreciaban la filosofía del grupo de Qumrán, estaban, s embargo, muy cerca de ella en contenidos.

Pero no se puede negar que el encuentro del cristianismo con el pensamiento griego fue también una crisis, u juicio. De esta crisis dice Pablo: «Las armas con las que hemos luchado no son camales, pero son capaces, por fuerza de Dios, de destruir las fortalezas. Nosotros derrocamos todo razonamiento y toda altura que se elev contra el poder de Dios y llevamos todo pensamiento cautivo a la obediencia de Dios» (2 Co 10, 4-5). Una cri así entre la sabiduría griega y la sabiduría de Cristo fue también la crisis arriana, que afectó profundamente todo desarrollo eclesial, teológico y litúrgico.

La historia de la cristología de la iglesia primitiva es con frecuencia la historia de una confrontación, dolorosa no siempre llevada con dignidad, entre las exigencias del kerigma y las «necesidades sistemáticas» de las divers filosofías antiguas. La «helenización», comprendida no al estilo de Hamack, como un encuentro fructífero d cristianismo con la filosofía griega, es sólo una de las partes. Al mismo tiempo, se produce siempre un corte, u avance en la misma cultura y en la misma filosofía, dando un paso en el camino hacia la verdad.

La imagen de Cristo y la política imperial naciancena

Cinco años antes de la irrupción de la disputa arriana, el Edicto de Milán, en el año 312 había traído la «pa constantiniana». Este suceso es muchas veces interpretado de una manera tan indiferenciada y simplificada co si la Iglesia se hubiera vendido al poder imperial. La Iglesia es ahora iglesia del Imperio. La era constantinia está al comienzo de este proceso que determinará el destino de la Iglesia durante siglos. Pero ¿cómo tuvo lug realmente el influjo del emperador sobre la Iglesia? Erich Fromm ve en su obra «Das Christusdogma»[58] u paralelismo entre la era constantiniana y el «dogma de Nicea».[59] El Cristo divinizado aparece como el instrumento de poder para una iglesia, vendida al emperador divinizado y a sus intereses de estado. El Cristo revolucionario la iglesia primitiva se convierte en el Cristo entronizado, que exige sometimiento obediente, en el Cristo, símbo de poder. Esta crítica está justificada hasta el momento en que la disputa arriana cambió la imagen de Cristo. Y arte imperial no ejerció sin duda alguna una gran influencia en la imagen de Cristo. Incluso el desarrollo del a cristiano es sólo comprensible desde el Credo niceno,[60] pues si el Hijo fuera mera creatura, aunque fuera la mayor de todas ellas, la adoración de la imagen de Cristo sería una idolatría, ya que sólo a Dios hay que adorar. Aho bien, una diferenciada consideración de los acontecimientos históricos nos permite ver todo esto desde una l completamente distinta. Si bien el Emperador había esperado, desde un principio, que después de la condena Arrio, en el concilio de Nicea de 325, la disputa hubiese quedado zanjada, lo cierto es que en 330 en el sínodo Antioquia se llega a una unión entre la política imperial y el arrianismo. En este sentido es digno de mención hecho de que los dos «obispos imperiales» Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia (+ 341) eran fervient partidarios de Arrio. Es cierto que Constantino apenas comprendió de qué se trataba teológicamente en es discusión, pero sí que reconoció que la imagen divina de Arrio se acomodaba mucho más y mejor a s comprensión del imperio y a su función ante la Iglesia que la imagen del Dios trinitario de Atanasio. Su culto d summus deus, del Dios supremo, de quien Constantino se consideraba instrumento y servidor para hacer que su providencia se manifestase sobre todos los pueblos, este culto, digo, se acomodaba mejor a la imagen arriana Dios como absoluto soberano, que permanece invisible a los poderosos señores orientales, tras la cortina de u lejanía inalcanzable y de una cercanía omnipotente. Éste es el que hace que su voluntad intangible se manifestada por su heraldo. Este heraldo es el Lógos arriano, el servidor del emperador invisible, quien no puede ni debe trasmitir más que la voluntad, incluso para él irreconocible, del Soberano. La imagen de Dios que encuentra tras el Credo niceno, reconocía más bien un Dios, que no se escondía bajo su omnipotencia com majestad inalcanzable, sino que su poder consistía más bien en poder manifestarse y darse a conocer. Si Dios tie

un Hijo, eterno como él, entonces el ser Dios de Dios es tal que no excluye el ser Dios de Cristo, sino que l posibilita, lo descubre y lo significa. Pero entonces el imperio no puede ser comprendido de manera exclusi como la imagen de un Dios inasequible, intocable, absoluto y soberano. En la lucha de Constantino y de su hi Constancio contra los obispos «ortodoxos» se trataba de algo más que de política, se trataba de la libertad de Iglesia y precisamente en un imperio oficialmente cristiano.[61]

Si quisiéramos ver con más exactitud lo que hubiera sido la variante arriana del cristianismo, en el caso de ur victoria de éste, habría que estudiar a Eusebio de Cesarea,[62] el historiador de la iglesia, el biógrafo y panegirista del emperador Constantino. El mérito de Eusebio consiste en sus obras históricas, sobre todo, en su histor eclesiástica: *Historia eclesiástica*.[63] Su teología se manifiesta como un cristianismo perfectamente adecuado al pensamiento de su tiempo.[64] Jesucristo es el heraldo de un Dios cuasiimperial, un débil reflejo de la luz inaccesible de su gloria. La encarnación ocurre cuando el heraldo, el *Lógos* de Dios se reviste de la carne humana mortal, para hablar, a través de este instrumento, a los hombres. Este revestimiento terrenal es, a su vez, no m que un lejano resplandor de la hermosura del *Lógos*. En la cruz fue cuando sufrió este revestimiento terrenal, no el *Lógos* mismo, que no quedó en nada contaminado por el dolor de su carne, como un arpista al que se le rompe las cuerdas de su arpa. Este cristianismo está sin duda helenizado.

Criterios y límites de la unidad en la pluralidad

¿Cuáles son los criterios de la iglesia primitiva para calificar como heréticas ciertas cristologías? ¿Qu constituye la unidad de las cristologías ortodoxas bien distintas, por cierto, entre sí? Las múltiples indicacion sobre esta pregunta pertenecen a los más importantes contenidos de las lecturas de la gran obra del carden Grillmeier. Su pensamiento básico es que todas las cristologías tienen que ser medidas, en último término, por u misma medida: su fidelidad al *kerygma*. Durante las grandes crisis del desarrollo doctrinal cristológico fue siempre la vuelta al *kerygma* a la sencilla fórmula de la tradición, aquello en lo que se distinguió la ortodoxia.

¿No hemos retrotraído con ello la pregunta? ¿Quién dice cómo ha de ser una auténtica utilización de la tradici del *kerygma*? ¿No se refieren todos, incluso los heréticos, al *kerygma* como base de sus cristologías? ¿Habrá alguien que nos quiera decir que lo que él pretende es enseñarnos algo distinto de la predicación primigenia?

> Grillmeier opina «que la Iglesia, antes que nada, intuyó la totalidad de la imagen de Cristo más de una forma espiritual que con palabras y fórmulas. Por esta razón, las expresiones puede diferenciarse entre sí de tal forma que las fórmulas parecen ser contradictorias. Pero la Iglesia puso medida a las nuevas doctrinas surgidas más de su intuición que de sus fórmulas, situándos así en una postura capaz de transformar esas intuiciones creadoras en nuevas formas de predicación».[65]

Esta «intuición», esta forma intuitiva de comprender, es anterior a toda interpretación especulativa y es último criterio para cualquier tipo de corrección. El *initus fidei* es común tanto para el «cristiano sencillo» como para el erudito teólogo. De esta intuición consiguen tanto la predicación como la teología aquella certeza, a par de la cual, se hace comprensible el poder mantenerse fumes en la fe en un solo Señor Jesucristo. ¿Cómo entien Grillmeier esta «intuición»? Lo primero de todo es un especial impulso dinámico-creador de la experiencia des y con Jesucristo. Esta experiencia es anterior a la puesta por escrito de la palabra. Se encuentra despué «condensada» en aquellas fórmulas de confesión, que desde el Nuevo Testamento constituyen las bases de comunidad creyente. Por último, vive esta intuición de la relación viva con el *Christus prwsens* en la liturgia, en la oración y en el servicio divino.[66]

Ireneo de Lyón puso a este fundamento sencillo y complejo, a la vez, previo a toda teología reflexiva, el nomb de «Regla de la verdad». Tertuliano habla ya de la «regla de la fe». ¿No se corre el peligro de abusar de este tip de fundamento? ¿Cómo podremos examinar esta intuición? ¿No serán ortodoxia y herejía otra cosa que categor caprichosas que se manifiestan según las necesidades políticas o de otro orden? Esta sospecha se ha venid manifestando, sobre todo cuando se trata de poner límites a la credibilidad ortodoxa. Contra ello se puede dec que en la fe en Jesucristo sólo se puede dar una unidad en medio de las diferencias de tiempos y culturas, si h un punto de unidad, previo a todas esas diferencias y capaz de establecer sus límites.

La historia de la cristología de la iglesia primitiva, que Alois Grillmeier ha trazado magistralmente, nos ense hoy, junto a otras cosas, que el criterio unificador no puede ser establecido por ningún determinado sisten filosófico, sea antiguo o moderno, pero ni siquiera por una reconstrucción histórica por medio de una exéges que, con sus propios métodos, se atribuya el derecho a decirnos lo que antes «realmente» fue. Tales intentos d buscar «fuera», bien en sistemas filosóficos, bien en constructos históricos, este punto de unidad entre la fe y predicación, lo que harían sería desanimar a los fieles, haciéndolos dependientes del dictado del especialista. Pe tampoco puede el magisterio de la Iglesia en cuanto tal y como «desde sí mismo» determinar y prescribir es punto de unidad, pues también el magisterio como, cada cual de manera diferente, la exégesis y la teología, tien como último punto de referencia, como fuente y medida, la regla de la fe. El magisterio examina si determinad desarrollos teológicos coinciden con la regla de la fe. Anuncia la fe con una fidelidad siempre renovada a la reg de la fe. Exégesis y teología sistemática sólo podrán interpretar, por su parte, creativamente la escritura acercarse a las preguntas de nuestro tiempo, si sus investigaciones y reflexiones surgen de un contacto vivo con

regla de fe. El creyente «sencillo», por último, al que no le compete ningún magisterio ni ningún estudi especializado, no tiene —¡por Dios!— un menor acceso a los fundamentos comunes de la fe que el de los teólogos y obispos, pues la regla de fe no es dependiente ni de un servicio ni de un estado de conocimiento. Más bien es, cuanto confesión de fe formulada (Credo) y, al mismo tiempo, como visión de fe intuitiva, aquella base comú que ya en la iglesia primitiva había hecho posible la unidad en medio de la diversidad de cristologías y teologías[67] Incluso hoy mismo es la que mantiene unidas, en su desorientadora multitud, las formas de expresión teológica eclesiales, midiendo sus límites.

Resumen

El problema arriano es el de una falsificada hermenéutica de la fe. El axioma dice: Dios es uno. A partir de aq son interpretadas todas las expresiones sobre el Logos. Su Dios es uno y sólo uno, todas las expresiones de la escritura, que atribuyen a Cristo la divinidad, deben ser interpretadas de tal manera que el axioma fundamental se ponga en duda, por lo que todas estas expresiones sólo pueden tener un sentido impropio. En el concilio Nicea se trata de la misma problemática hermenéutica: con qué concepción previa han de ser interpretadas l expresiones cristológicas neotestamentarias. La pregunta en este contexto es: ¿Es el Logos Dios o criatura? Para Arrio la pregunta se responde fácilmente: El Logos es creatura. Nicea dogmatiza de otra manera. Hasta hoy el Credo de Nicea es la confesión de fe de la Iglesia. Esta pregunta es correcta y necesaria: saber con qué criterios s ha llegado a la solución.

El mundo de la experiencia humana es insuficiente para hablar de Dios en su plenitud trinitaria. Dios e comunidad con igualdad esencial, que sólo se nos puede representar con imágenes muy débiles. Pero p imperfecto que sea el lenguaje, los conceptos no han sido fruto de la arbitrariedad, sino que realmente se refier a Dios, de manera que nuestras palabras alcanzan la realidad de Dios, pero, al mismo tiempo, son incapaces comprehenderla (cfr. CIC 39-43). Homousios es una expresión válida y definitiva. No podemos ir más allá de la confesión de fe de Nicea. Fue cosa de Dios el haber revelado a los hombres la capacidad de encontrar un expresión también accesible al pensamiento griego. Nicea no es una helenización del cristianismo, más bien es pensamiento griego el que es ampliado, transformándose en orden al anuncio de salvación. Hubo inculturacio En Nicea no se incorporó inmediatamente un concepto de la filosofía en el lenguaje de la fe, sino que es concepto recibió un nuevo contenido gracias a su nueva posición. Conceptos teológicos como «imagen «esencia», y también «persona», no son sin más ni más claros, sino que se refieren teológicamente a una realid distinta de la que tenían en su contexto original, filosófico o vulgar. Una realidad, a partir de la cual queda afectados.

Después de Nicea tuvo lugar un cambio en la teología. A partir de esta nueva reestructuración postnicena nac lo que se podría denominar «teología clásica trinitaria». En línea con este desarrollo se encuentran los tr capadocios y también la teología trinitaria de Agustín (1 430), quien, a su vez, ha señalado con su marca toda teología occidental. No fue el concilio de Calcedonia (451) el gran cambio. Éste estaba ya presente en la teolog postnicena: la doctrina de las dos naturalezas es impensable sin el homousios niceno.

3. La consistencia de la confesión de fe nicena

En la polémica arriana aparecen siempre con especial relevancia dos argumentos. Si el Logos no fuese Dios, no podría él revelarnos a Dios. Si Cristo no fuese Dios, Dios no nos habría hablado, ni se nos habría participac Entonces nuestro conocimiento de Dios no habría superado los límites de nuestras propias fronteras. El segun argumento, que es el que los Padres de la Iglesia esgrimen contra los arrianos, dice que el Hijo de Dios se l hecho hombre en la tierra, para que el hombre pueda acceder al ámbito de Dios. Si Cristo no fuese Dios, no n habría podido traer la «divinización». Estos dos argumentos los vamos a tener en consideración al fin de es capítulo.

a) Cristo como imagen perfecta del Padre

Los arrianos afirman que la significación de Cristo, como «imagen del Dios invisible» (Col 1, 15) es e argumento de que Cristo es menor que Dios. A partir de aquí, proceden, casi como si todo fuese evidente, des una interpretación icónica greco-helenista, según la cual, evidentemente, la imagen es algo menor que el mode que ella representa. El Logos arriano de Dios es imagen de Dios en el sentido en el que la filosofía griega pensaba sobre la imagen: se trata de un reflejo, de una débil imitación de una inalcanzable figura. Y como pertenece mundo cambiante de lo visible, es imposible que albergue en él toda la plenitud de su sencillo e invariab modelo.[68]

Cuando Cristo fue creado por el Padre, «sacado de la nada»[69], recibió, según Arrio, el don de ser «imagen de Dios». El Hijo no sólo puede ser imagen de Dios según la forma limitada de su creaturalidad: «Es evidente q quien tiene principio no pueda abarcar ni experimentar al que no lo tiene, tal y como es»[70]. Y como el Hijo no es capaz «de rastrear al Padre, que es por sí mismo (ni siquiera el Hijo mismo ha podido ver su esencia)»[71], mucho menos nos podrá hacer ver al Padre, ni ser su imagen perfecta. No podrá tampoco, por tanto, ser la revelación perfecta del Padre. No puede revelar más de lo que él es: una creatura. El Dios de Arrio se queda encerrado en

soledad impenetrable, siendo incapaz de participar su propia vida al Hijo. Por respeto a la trascendencia de Dio hace Arrio del Dios único y altísimo un prisionero de su propia grandeza.

Atanasio afirma, por el contrario, la paradoja de una imagen perfecta, de una imagen en la que nada falta de la perfección del modelo: Dios tiene una imagen de sí mismo, que le es igual en dignidad y esencia. Este es pa Atanasio el sentido verdadero de las palabras de Cristo: «Yo y el Padre somos uno» (Jn 10, 30), y: «Todo lo qu el Padre tiene es mío» (Jn 16, 15).

> «Realmente el Hijo está en el Padre, como bien se puede comprender, pues todo el ser del Hijo es propio de la sustancia del Padre, como el reflejo de la luz y el río de la fuente, de maner que quien ve al Hijo ve también lo que es propio del Padre, y entiende que la existencia del Hij tanto es del Padre como en el Padre.
>
> Pero también está el Padre en el Hijo, porque todo lo que viene del Padre y es propio de él, es el Hijo, como lo es el reflejo en el sol, el espíritu en la palabra y la fuente en el río. Pues así ve quien ve al Hijo lo que es propio de la sustancia del Padre y comprende que el Padre está en e Hijo. Pues si la figura y la divinidad del Padre es el ser del Hijo, consecuentemente el Hijo est en el Padre y el Padre en el Hijo»[72].

Entre el Padre y el Hijo existe una comunidad esencial, perfecta. El Hijo es «Dios verdadero de Dio verdadero»; es, como Atanasio dice: «el fruto más perfecto del Padre»[73]. Como la fe cristiana reconoce en el Hijo de Dios la divinidad, no pudiendo quitarle ningún «grado» de ser Dios, el concepto-iconográfico pierde por e todo atisbo de inferioridad en el contexto de la teología trinitaria. El Hijo es imagen consustancial al Padre. Es concepto paradójico de una imagen esencialmente igual a su modelo originario exige, claro, que se excluy cualquier aspecto de participación. La palabra no participa de Dios; es Dios. La relación entre Dios y la palabra no es la del «uno» platónico con su primera emergencia. Atanasio considera incluso que la imagen arriana de semejanza del Lógos con el Padre por su obediencia y servicialidad es insuficiente. La palabra no es sólo semejante al Padre, es Dios. Mientras que la semejanza afecta únicamente a una determinada manera de ser, aqu se trata de una identidad esencial: El Hijo es, como dice Atanasio, «el renuevo del ser» del Padre[74]. La fe católica confiesa por eso la paradoja de una identidad sin mezcla entre Padre e Hijo; de una procedencia del Hijo desde Padre, sin que este origen signifique inferioridad en el ser; de una imagen que procede de Dios mismo y que pos todo lo que Dios mismo posee: Dios mismo tiene una imagen perfecta de sí mismo. A lo largo de la lucha cont el arrianismo tienen también su aparición las primeras grandes imágenes del Pantocrator. Si la divinidad de Cristo está ya consolidada en la conciencia de fe, el arte podrá arriesgarse a considerar su divinidad como un imagen perfecta del Padre.

Si el Hijo ha sido engendrado, sin ser, por eso, menor en esencia que el Padre, también serán divinos su obrar su hacer. Así como no se puede introducir ninguna contradicción entre la libre voluntad del Padre y el etern engendramiento del Hijo, así tampoco se podrá encontrar ninguna contradicción entre la voluntad del Padre y del Hijo. En un texto muy hermoso del escrito contra Eunomio, medita Gregorio de Nyssa sobre la unidad de voluntad divina. Sus expresiones fueron motivadas por la afirmación arriana de que la Palabra es un instrumen pasivo de Dios para la creación del mundo. Pues así interpretan los arrianos el pasaje: «por él ha sido creado todo» (Col 1, 16):

> «No existe ningún tipo de diferencia en la voluntad del Padre y del Hijo, pues el Hijo es la imagen d la bondad [de Dios], de acuerdo con la hermosura de la imagen primigenia. Quien se mire en un espej [...] así se parece en todo la imagen a la imagen originaria, que el espejo reproduce. La imagen reflejad no puede moverse si el movimiento no proviene de la imagen originaria. Y si ésta se mueve, se sigu necesariamente el movimiento de la imagen reflejada»[75].

La imagen del espejo, que Gregorio utiliza muy a gusto, reúne en sí misma la unidad y la diferencia: qued subrayada la total unidad del Padre y del Hijo hasta en los más finos «movimientos volitivos», y asegura existencia de dos hipóstasis. El texto es un escrito importante para la profunda comprensión del título de Cris como «imagen de Dios». Gregorio muestra aquí que el Hijo es imagen del Padre precisamente en su querer, u querer que evidentemente no se enfrenta con el del Padre: «Pues la imagen reflejada no se puede mover si movimiento no provine de la imagen originaria». La obra del Hijo, como expresión de su propia voluntad, n muestra otra cosa que la voluntad del Padre, pero no en la forma de un instrumento pasivo, sino de tal manera c el Hijo se hace expresión de la voluntad del Padre. No hay, pues, ninguna contradicción si el Padre sólo es fuente y el origen de la voluntad divina y, con todo, el mismo Hijo quiere personalmente lo mismo precisament Lo que para los arrianos era un argumento a favor de la subordinación del Hijo, de su obrar obediente, lo mism se manifiesta ahora como el misterio de la unidad en el querer de las personas divinas, que se fundamenta en unidad esencial. Los arrianos dicen «obediencia» y piensan «violencia». Pero es precisamente para nosotros obediencia del Hijo la que se transforma en imagen del Padre, puesto que el Hijo en todo su-ser-hijo acepta to la voluntad del Padre, y de tal manera que él mismo es precisamente esa voluntad. Por ello, la unidad de l voluntad no excluye las diferencias personales, sino que las lleva a su total plenitud, pues el Hijo es imagen d querer del Padre, precisamente en su propio querer, según lo más propio de su ser, según «lo más personal».

b) La encarnación del Lógos y la divinización del hombre

«Dios se ha hecho hombre para que el hombre pueda llegar a ser Dios». Estas palabras pueden valer como frase fundamental de la soteriología de la iglesia primitiva.[76] La Escolástica, la Reforma y la Mística se adhieren con fuerza a esta frase. Desde el inicio de la Modernidad, sin embargo, el concepto de divinización del hombre sido sometido a un variado tipo de crítica. Los representantes de la tesis helenizadora[77] ven en él no ya un argumento, sino «el argumento más decisivo en pro de la helenización del cristianismo, que se ha impuesto perjuicio del moralismo religioso predicado por Jesús». Todo parece como si el motivo de la divinización estuviese acomodado a los tiempos. El hombre debería más bien tender a ser realmente hombre. Lo que signifi divinización para un cristiano y lo que no, sólo se podrá descubrir con claridad en su significación propia y en exigencias como valor si nos acercamos a las implicaciones cristológicas del problema. Si la Iglesia habla divinización sólo lo puede hacer refiriéndose al misterio de Cristo.

Uno de los grandes argumentos contra la reducción arriana del *Lógos* y del Pneuma a un estrato creatural fue el de la divinización del hombre. *Lógos* y Pneuma no serían capaces de divinizar al hombre, si ellos mismos no fuesen «uno con el Padre». En su segundo discurso contra los arrianos, formula Atanasio, a la manera clásica, e argumento:

> «Si el *Lógos* se hubiese encarnado como mera criatura, entonces el hombre se hubiera quedado, de todas maneras, tal cual era, es decir sin relación alguna con Dios... Pero el hombre si el Hijo hubiese sido una criatura, se hubiese quedado, además, en su condición de mortal, porque estaba sin relación con Dios. Pues una criatura no hubiese sido capaz de relacionar a lo hombres con Dios... Y tampoco es posible que una parte de la creación pudiese ser la salvació de aquella parte de la creación necesitada de redención. Pero el **Lógos** ha tomado el cuerpo para renovarlo como creador, para divinizarlo en sí y para introducirnos de esta manera a todos nosotros, según su imagen, en el reino del cielo... Ciertamente, en unión con una criatura el hombre no hubiese podido ser divinizado, si el Hijo no hubiese sido verdadero Dios... Por ello se ha producido una unión tal (es decir, del *Lógos* con la *Sarx*) para que él pusiese en relación al hombre natural con la naturaleza divina, asegurando así su salvación y su divinización».[79]

Incluso los enemigos arrianos coinciden con Atanasio en que la divinización es la última meta de la acció salvífica de Dios. Este supuesto parece evidente. Aparece también con frecuencia en los textos de los Padre Basilio lo resume con esta frase: «Lo más alto de todo lo que pueda desearse [es] la divinización».[80] En esta época parecía evidente que el meollo de todo lo deseable era la «semejanza con Dios». El Evangelio da la respuesta todas nuestras ansias, pues no es otra cosa que la promesa de la divinización para todos los que lo acepten con Divinización es, pues, la meta del plan de Dios y también la meta de todo deseo humano. Así se explica la gr difusión del argumento de la divinización en el proceso demostrativo de la divinidad de Cristo: Sólo quien es D puede divinizar.

El uso antiarriano de la doctrina de la divinización muestra, por otra parte, no sólo lo profundamente que esta afectada en el siglo cuarto la imagen cristiana de la salvación por el tema de la divinización, sino que tambi condujo a precisar esta doctrina en dos puntos: Si, en primer lugar, sólo Dios puede divinizar, entonces el homb no puede divinizarse a sí mismo, ni saciar por sí mismo su más alto deseo de divinización. En segundo lugar, divinización puede ser configurada con más exactitud en su contenido: no lleva a la identificación esencial c Dios, sino a una participación de Dios, que aún habrá de ser determinada.

Se dice sin parar que el Oriente cristiano se diferencia del Occidente cristiano, entre otras cosas, en que cuan éste habla de «gracia», aquél introduce la «divinización». Frecuentemente se ha subrayado el proceso «mu diferenciado» de estas dos tradiciones.[81] Sin querer negar tales diferencias, quisiéramos destacar más bien sus semejanzas.

El estilo lingüístico de los padres griegos nos pone de manifiesto una bien evidente comunicación entre gracia divinización. Atanasio coloca juntas *jaris* y *theopoiesis* como sinónimos. Se insiste constantemente en decir que *theosis* es *katá jarin*. Por el contrario, la gracia queda significada con el adjetivo «divinizada». Máximo el Confesor (+ 662) habla de la divinización como de una «gracia sobrenatural».[82] El carácter gracioso de la divinización es destacado con toda claridad, al subrayar constantemente Máximo que ninguna criatura es cap por sí misma de divinizarse, pues ninguna de ellas es capaz de comprender a Dios: «Esto sólo puede venir Dios».[83] Este carácter gracioso de la divinización no impide que la divinización sea considerada como la met propia capaz de dar plenitud a la naturaleza humana. Por ella y hacia ella ha sido creado el hombre.

Divinización es, pues, una gracia indebida. Así queda ya expresada la esencial configuración de su contenid por lo menos en su limitación negativa. Quien por la gracia es divinizado y hecho Dios, no es Dios según naturaleza, según el ser. Máximo formula con breves frases lapidarias el contenido y los límites de l divinización: «Todo aquel que es divinizado por la gracia llegará a ser todo lo que Dios es, excepto la identidad su ser».[84] Todo, menos lo que es absolutamente incomunicable: ser Dios por esencia. En este «todo» se fijan de l misma manera tanto la iglesia oriental como la occidental, como en el propio contenido de la salvación, la prop meta de la creación y de la redención. La realidad de esta participación en «todo lo que Dios es» constituye, des

Atanasio hasta Gregorio Palamas (+ 1359), el criterio según el cual se juzga sobre las restricciones de un comprensión cristiana de la salvación.

«Todo, menos el ser»: ¿Quiere esto decir que en la divinización el hombre se apropia de todas las característic de Dios? ¿No será la divinización, así comprendida, la liquidación de toda creaturalidad? Para llegar a un aclaración de la doctrina de la divinización no sólo hay que considerar el grado de «participación» del divinizad sino también el del divinizando. La doctrina de la divinización no sólo quiere hacer justicia a la exigenc cristiana de la fe, por la que Dios mismo se hace partícipe en su ser salvador, sino también explicar el ser y l meta del hombre. La doctrina del hombre como «imagen de Dios»[85] es el necesario correlato de la doctrina de la divinización. Creaturalidad del hombre no se interpreta aquí como una absoluta contingencia finita, pero tampo como una «cripto-divinidad», sino como una apertura del hombre hacia la participación en la vida de Dios.[86] No hay duda de que se corre siempre el peligro de que la divinización pueda aparecer como una huida de l creaturalidad. La estrecha relación entre ser imagen de Dios y divinización explica que ésta, en lo esencial, no más que la realización del ser imagen de Dios, en la medida de su ser semejante e igual a Dios. Sólo desde es perspectiva se descubre que la divinización no es una eliminación de la creaturalidad, que la «finitud» no suficiente para determinar la creaturalidad del hombre.

A partir de los primeros escritos postapostólicos, la inmortalidad, la indestructibilidad y el carácte imperecedero son contemplados como dones de la gracia, por los que el hombre se «hace partícipe de Dios».[87] Teófilo de Antioquía (s. 2/3) habla, por ejemplo, de la suerte que tenemos de ser inmortales como una especie «hacemos-Dios», que se le concede a aquel que, por la obediencia a los mandamientos de Dios, se va acercand la inmortalidad.[88] Ansia por la «eternidad divina» no es huir de ser hombre, sino que corresponde a la más propi intención del Creador, quien ha puesto este deseo en la naturaleza humana.

De forma más general, la divinización está determinada en su contenido como una participación de Dios. Es reinstitución y plenitud de la amistad con Dios, instituida en la creación. Se realiza como una real xotvovka c Dios, como un estar-junto-a-Dios y se describe, por último, como una unión con Dios. Así, la divinización considerada como un real «hacerse-Dios» por la gracia. Así se interpreta en el pasaje del Evangelio de san Jua (Jn 10, 34-35), en el que se cita el salmo 28, 6: «Yo he dicho: "Sois dioses"».

«Divinización» es un término bíblico. Su cercanía latente al emanacionismo plotiniano ha provocado siemp una precaución en su uso. La explicación más clara que ha experimentado el concepto divinización proviene d hecho de que ha sido identificado con el concepto de adopción, de vlo*EOía, tal y como Pablo lo describ «Cuando se cumplió el tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sometido a la ley, para que liberara los que estaban sometidos a la ley y consiguieran así la adopción» (Ga 4, 4-5).[89] La theopoiesis cristiana es niothesia: «En el Espíritu Santo glorifica el Logos la creación, llevándola hacia el Padre por la divinización y aceptación filial (theopoion kai niopoion)».[90]

Es precisamente la posición antiarriana la que ha ayudado a destacar la divinización en toda su claridad com gracia de adopción: Atanasio subraya, inconmovible, que nosotros, a diferencia del Hijo esencial al Padre, «som llamados hijos no por naturaleza, sino por adopción filial» 91 Seremos hijos de Dios no q ost, sino &&ots. Es puede servirnos como una breve fórmula para la doctrina patrística de la divinización.[92]

La gran tradición cristiana, tanto doctrinal como vital, es consciente de las profundidades de la divinizació pero también sabe de la esperanza en la comunión con Dios, la divinización por la gracia. Oigamos, finalmen las palabras de Máximo:

> « "Lo que ni ojo vio, ni oído oyó, lo que no ha llegado a ningún corazón humano es lo que Dios ha preparado para aquellos que le aman" (1 Co 2, 9). Pues para esto nos ha creado, "para que participemos de la naturaleza divina" (1 P 1, 4) y tomemos parte en su eternidad y seamo igual a él por la divinización por gracia. Pues para la divinización son todas las cosas y se mantienen, y han sido creadas y producidas todas las cosas que no son».[93]

En el contexto de la controversia arriana, la doctrina de la divinización ha experimentado notables aclaracion Por una vez se ha convertido en una clara confesión de fe, de que el Hijo y el Espíritu no son dos sere intermedios o semidioses, sino «de la misma naturaleza del Padre». Sólo así se podrá interpretar la divinizaci realizada por ellos no como una participación emanativa y degradada de la unidad imparticipada, sino como u donación participante de la vida de Dios por la «filiación» realizada por el Espíritu con y en Cristo.

NOTAS AL PIE

1. E Dreyfus, Jésus savait-il qu' íí était Dieu?, Paris 1984[2], 63, oĩα 16.
2. Cfr. M. Hengel, Der 5ohu Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdischhelenistische Religionsgeschichte, Tubíngen 1977[2], 108-109.
3. «Gan Edén» es un térmıno amρfiamente dıfundído en la lΘteratura judía para denotar la recompensa esffirítual de los justos. No hay que confundırlo con el Edén del Génesis.

4. El nombre gehenna o gehínnon deriva del valle del Hínnon, que era un basurero ya mucho antes de la época de Jesús. El sígnífícado que le han dado síempre los judíos ha sıdo el de un lugar de castΊgo coπscíente para los malvados (N. del T.).

5. R. Schnackenburg, Das Johannesevαngehum. I (=HThK 4/1), Freiburg/Br. 1992[7], 291.

6. Este texto ρηονιene de Pesígta Rabattı (Pes. R. 33, 6 edít. por Fríedmann 1526), cít. por Hengel, Der Sohn Gottes 110-111, nota 126. Jesús mΘsmo refiere este texto a sí mísmo, por lo que sólo puede ser Ίnterpretado en sentıdo mesíánico.

7. Sobre la tesΘs heleffizadora, véase más adelante, ρ. 79.

8. Hengel, Der Sohn Gottes, 111-112.

9. Hengel, Der Sohn Gottes, 73-75.

10. Véase el εαρ. ΘΘ/1α: E1 αutoanonadamiento de Dio en 1α teologi judía, ρ. 99.

11. Hengel, Der Sohn Gottes 119.

12. Ber Θ, 1, 7α (Goldschmídt 1, 22).

13. R. 5chnackenburg, Das Johannesevangelium ΘΘΘ, 197.

14. O. Cullmann, Die Chri5tologie des Neuen Testaments, Σ 11 en 1975[5], 272.

15. R. Schnackenburg, Das Johannesevωι líυm, I, 209.

16. R. Schnackenburg, Das Johαααesevangehum I, 211.

17. Cfr. R. Schnackenburg, Das Θohαιιπε eναngelium, 1, 211.

18. Cfr. R. Schnackenburg, Das ίohannesεναηgelium, 1, 255-256; Cullmann, Die Chrί81o1ogíe des Neuen Testaments 317.

19. Sobre Aπία: Th. Böhm, Díe Christologie des Arius. Dogmengeschichtliche Uberlegungen unter besonderer Berücksichtigung der Hellenisíerungsfrage, St. Ottilíen 1991; OnIDmeíer, Jesus der Christus Θ, 357-373; G. Courth, Der Gott der dreifaltigen Liebe (= AMATECA 6), Paderborn 1993, 179-183; H. Drobner, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg/Br. 1994, 197-200; E. Boularand, L'heresie d'Arius et 1α «Εοί» de Nicée, 2 vo1., París 1972.

20. Cfr. Bekenntnis des Arius, te/un A1exa, der von Alexandrien (Ed. Opítz, Athanasíus 111/1, 12-13); Trad. Orllmeíer, Jesus der Chrístus Θ, 364-366.

21. Arius nach λ1/αηs íus von Alexandríen, De synodis Arimini Θo Θ'α1Θα et Seleuciae in Isauria 15. (Ed. Optíz 11/1, 243).

22. Die B1α shemien voη Arius 2; 12; 32-35, en Aηα⎕ασίο, De synodis 15 (^t. Optíz Π/1, 242-243), Σηαά. Grίllmeier, Jesus der Christus ζ 372-373; véase tambıen ΤτTD 4, 1 Σ 1o 90, ρρ. 131-133.

23. Atα⎕ασίο, Ora1ienes contra Ariaues ΘΘ, 24 (Ed. Tetz ⎕ 201); según Grίllmeer, Jesus der Christus 1, 371.

24. ί&. Counh, Der Gott der drei faltien Liebe 186-189, Idem, Trinit t. Θη der Schrift und Patristik (= HDG 11/1 α), Freiburg/r. 1988, 113-119; J. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte der T1e o1ogie, Οοσ!n en 1993[2], 205-259; Grllmeier, Jesus der Christus, Θ 405-412; Idem, Bekennmisse dm- alten Kirche — das Nίιαεηο-Constantínopolitanum en Idem, Fragmente zur Christo1ogie. Studien zum altkirchlichen Christusbild, Ed. por Theresa Haínthaler, Freiburg/Br. 1997, 112-133.

25. H. de Lubach, Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses, Einsiedeln 1975, 235-286; Σ. Schneider, Was wir glauben. Eίηe Auslegung des Aρo stlischen Glaubensbekennmísses, Dusseldorf 1986[2], 11-62.

26. Véase más απιbα, ρ. 64ss.

27. R. Schnackenhurg, Das Johannesevangelium Θ, 246-247.

28. Ireneo, Adversus haereses 1I 13, 3 (FChr 8/2, 94-97); cfr. H. U. ν. Baltasar, Auswahlausgabe Θτ ιάυs, Gottίη Fleisch und Blut. Eίη Durchblíck ίη Texten (= Chrístlíche Meíster 11), Einsíedeln 1981, 24-29.

29. Atanasio, De decretιs Níα ιιΘ synodí 19 (&1. Optiz 11/1, 15-16).

30. Atanasío, De decreris Nicani synodi 19.25 (Id. Optíz ΘΘ/1, 16-21).

31. Arrio, Brief αη Eυ s eus von Nicomedien (entre Θαα obras de Atanasío, Ed. Optiz ΘΘΘ/1, 5).

32. Die Blasphemíen des Arius 19-22, en Atanasio, De synodis 15 (Ed. Optíz ΘΘ/1.243).

33. Sobre 1α Crístologia de Atanasío, vease A. Grillmeíer, Jesus der Christus Θ, 460-479.

34. Atanasio, Orationes contra Arianos Θ, 23 (Ed. Teu Θ, 133).

35. Atanasío, Oτα(i ones contra gentes 46 (SC 18bis, 206-208).

36. Gregorio de Nyssa, Contra Eunomium ΘΘΘ, νι, 222 (Γd. Jaeger 2, 193).

37. Cfr. Gríllmeier, Jesus der Christ I, 405-406.

38. Cfr. Grillmeier, Jesus der Christ 1, 364.

39. Véase el cap. II/3c: El símbolo de Calcedonia p. 137.

40. Aristóteles, Kαtegorien 2a-4b.

41. Cfr. J. Halfwasse, Substanz, $ εαnz (Akzidens I, en HWP 10, 495-507 (1998).

42. «Díe Blαsphemienn des Arius» 9 en: Atαnαsíο, De synodís 15 (Ed. Optz II/1, 242. Trad. Grιllmeíer 1, 372); véase también ΣΖΣ D 4, 1 Texto 90, p. 132).

43. Para Θ descrípcíón de lα tesis heleníudorα en los diversos capítulos del Manual, νεαse K. Neufeld, Adolf volt Hαrtnack. T/υο1οgie als Suche ι αch der 10 -che. «Tertíum genus Ecclesiα» (= KKΣS), Pαderborn 1977; . Bóhm, Díe Christologle des Ar1us 16-23.

44. Sobre todo, Grillmeier, Hellenιsierung -Judaιsierung des Crístentums als Deuteprii pie η der O hschte des katho!i. c h en Dogmas, en Idem, Mίτ ¡hm und ίη íhm. Chrιsto1ogι che Forschungen und Perspektíven, Freiburg/Br. 1975, 423-488; Idem, Chrístus licet vobis ίηνί[ís deus. Eίη B&i -g zur Dískussion über die Hellenísierung der chtistlίchen Botscha , en A. M. Rítter (ed.), Kerigma und £οχο (Fs. Andresen), Gδttίngen 1979227-257, nueva edícion en: A. Gdllmeíer, Fragmente zur Chrístologie. Studen zum altkirchlichen Christusbild. ed. T. Hαinthαler, Freiburg/Br. 1997, 81-111.

45. A. Grillmeíer, Jesus der Chrístus ίm Glauben der Kirche. νο1. 1 νο Αpο stbschen Ζεί t bis zum Κοηzί1 νοη Chalcedon (451), Freíburg/Βη 1986[2]; νοι. 2/1 Das Κοηzί1 νοn Chalcedon (451). Rezeption und Widerspruch (451-518), Freiburg/Br. 1986; νο1. 2/4 Die Kirche von Alexandrien mit Νυbίeη und tt/ιίορΘη nach 451, Freiburg/Βη 1990. Επ ρηρ& cion, νο1. 2/3 Die Kirche νοn Antiochien und Jerusalem mit Armenien, G eo-gien und Persien ίm 6. Jahrhundert, νο1. 2/5 υίε Kirche des lateínischen Westens ím 6. Jahrhuundert.

46. J. Hίck, The Μetaphor of God Incdrnate, London 1993, aqui: 108: Cfr. en ρ. 11 27-46γ 99-111.

47. Grillmeier, Christus lice[vobis invitis deus 227.

48. Idem, 232.

49. Idem, 234.

50. Cfr. Origenes, Contra Celsum 1, 74 (SC 147, 364-366).

51. Grillmeíer, Chrístus licet vobis invítis deus 250.

52. Grillmeíer, Chrístus licet vobis ínvítis deus 251.

53. Cfr. Ch. Schönbom, Díe Christus-Ikone. EΘηe theologiosche Hínführung, Wíen 1989[2], 21-27.

54. J. Rαtzinger, «Glaube, Wahrheit, Kultur. Reflexionen im Anschluβ α díe Enziklíka "Fídes et Ratid"», en ΘΚαΖ 28 (1999) 289-305, aqui: 294. EΘ artículo es σα redaccion conegida de Θn conferencía: Idem, «Ilíe Einheit des Glaubens und die Víelfαlt der Kulturen. Reflexionen im Anschluβ α ώ Enziklíka «Fídes et ^ fin», en ThGI 89 (1999) 141-152. Cfr. Idem, Theologísche Pr ínzípíenlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologíe, Μuchen 1982, 339-348.

55. J. Rαtzinger, Glaube, %hrheít, Kultur 294. Cíta corregída por el mísmo autor, Die Einheít des Glaubens und díe Víelfαlt der Relígíonen 148.

56. Ambas citas de Juan Pablo II, Encíclica «Pides et Ratío», n. 72.

57. Cfr. en general, el untercambío epistolar entre ^u Peterson y Adolf Harnack del año 1928, así como el Epílogo de Peterson sobre el tema, edítado en: E. Peterson, Ausgeωάhlte $ιhτίρεn I. ΣΘη oΘogische Σraktate, editado por V. Barbara Nιchtweíss, Würzburg 1994, 177-194.

58. «El dogma cnstíano» (N. del Σ.).

59. E. Fromm. Das Christusdogma und «ndere Essays, Μίπώ 1990[3].

60. A. Grabar, Die Kunst des frühen Christentums. Von den ersten Zeugnissen chri81licher Kunst bis zur Zeit Theodosius, Θ, Μüπεhεπ 1967.

61. H. Rahner, Díe konstantinísche Wende, en Idem, Abendland, Reden uns Aufsätze, Freiburg/Br. 1966, 1898-198; cfr. Idem, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und íhre Deutung, München 1961, 73-201 (Valencia, Edícep 2004).

62. Cfr. V. Σ woomey, Apo.1ohkos Thronos. The Primacy of Rame as reflected in the Church Historys of Eusebius and the ffistorico-apo1ogetic Writings of Saint Athnasius the Great (= ΜΒΣh 49), Münster 1982, 346-476.

63. Eusebio de Cesarea, Kιrchengeschíchte, Darmstadt 1977[2].

64. Cfr. A. Weber, `ARXH. Eίη Beitrag zue Chrístologíe des Eusebius von Cesarea, Rom 1965; E. Peterson, Der Monotheísmus als polítísche Problem. Eίη Beítrag zur Geschichte der polítíschen Theologíe ím Imperíum Rοιιιιιιm, Leipzig 1935 = Idem, Ausgewdhlte Schríften Θ. Theologische Traktate. Edit. por Barbara Nictweíss, Würzburg 1944, 23-81; cfr. α1 respecto Barbara Nichtweiss, Erík Peterson. Neue Sícht auf Leben und Werk, Freíburg/Bη. 1992.

65. Grillmeíer, Jesus der Christus Θ, 136; cfr. 257.

66. 66. Grillmeer, Jesus der Christus, 12-14γ 133-136.

67. Cfr. el hermoso estudio de B. Hágglund, «D!e Bedeutung der "regula fide!" als Grundlage theologlscher Aussagen», en Stuάία Theologica (Lund) 12 (1958) 144.

68. Pαrα lo siguiente, cfr. Ch. Schönborn, Díe Christu s ikone 17-27; 45-54.

69. Arrío, &te!α an Ευ. eb ius νοη Nicomedien (Ed. Oprtz 111/1, 5).

70. Die Blasphemien des Arius 40-41, en: Atanasio, De synodis 15 (Bd. Ophz 11/1, 243; Grillmeíer, Jesus der Christus 1, 373; vease también ΣΖΣ D 4, 1 'reste 90, ρ. 133).
71. Die Blasphemien des Ατίυι 35-36 (Ed. Oprtz 11/1, 243).
72. Atanasio, Orationes contra Arianos ΘΘ 3 (PO 26, 328AB).
73. Atanasio, Contra gentes 46 (SC 18bis, 208).
74. Atanasio, De .)7 odis, 36 (Ed. Opitz 11/1, 263).
75. Gregorio de Nyssa, Contra Elmomium Π, 215 (Ed. 7aeger 288).
76. Atαnαsío, De incarnatione 54, 3 (SC 199, 458). Lα fórmula se encuentra de una u otra forma en todos los Padres de lα Iglesíα, en lα Edad Medía y en lα Modernídαd. Para otras fuentes sobre el tema y para lo que sigue, en general, cfr. Ch. Schónborπ, «Über die ríchtíge Fassung des dogmαtíschen Begriffs der vergöttlichuπg des Menschen», en FZPhTh 34 (1987) 3-47; Ideen Existen. Pilgerschaft Reink(rnat1On - ιΩ/ergιttlíchung, Eínsíedeln 1987, 35-51.
77. J. Gross, Θ α dívínisation du chrétien d'αprés les Péres grecs. Cαπtribution historique ά Θo doctrine de la gráce, Pαrιs 1938, 4.
78. Cfr. J. P 1íα, The Christian Tradido Α Hí5ιoτ' ffie Developmerz of Doctri te, vo1. 1, Chicago 1984[4], 155; cfr. Gríllmeier, Jesus der Chsrist, 539.
79. Atanasio, Orationes contra λríαηos, 11 67-70 (Ed. Opítz 1, 244-247).
80. Basílio ι1 Ces=a, De Spiritu &me^ 9, 23 (FChr 12, 142-143.)
81. Cfr. 1.419almas, Divinisation Π. La Patristíque grecque, en: DSp 111, 1376-1389, aqui: 1389; de forma parecída, pero demasiado esquematizado, Ch. Dumont, Katholiken und Ortodoxen am horabend des Kouzílsen, en E. ν. Θνάkα (ed.), Seít neuenhundert Jahren getrennte Christenheít. Studien zur ókumeníschen Begegnung mít der Orihodoxie, Wíen 1962, 11-135, aqui: 116-117.
82. Pαrα informacion sobre estos pasajes, fr. Ch. Schönborn, Uber die richtige Fassung 26.
83. Máximo el Confesor, Quaestiones ad Thalassium 22 (CChr SG 7, 141).
84. Máximo el Confesor, Ambigua αd Θσhannem, 41 (PG 91, 13813).
85. Lα literatura más importante acerca de Θ interρretαdón ρatrístícα de Gn 1, 26, véase en Gríllmeη, Jesus der Chr&stus I, 102, nota 287.
86. Cfr. Gregorio de Nγssα, Orαίίo catechetíca magna 5, 2 (Eιl. Jιeger 3/4, 17-18).
87. Textos 1.41. Dalmώís, Dwínísatιon 11, 1376-77.
88. Teofilo de AΘ!o4σία, Ad Autolycum 2, 27 (PΣ$ 44, 77).
89. J. 8cott, Adoption as Sons 0f God. Αη Exegetical lnvestigatidn into the αckground of Hν1o1ε.1α ίη the Ραυίίη Corpus (= WUNDT 2, 48), Σσ1 i e 1992.
90. Atanasio, EρΘ1υ1α αd Serap1onum 25 (PG 26, 58B).
91. Atanasio, Ora1innes contra Arianos ΘΘ, 59 (Ed. Tetz 1, 236).
92. Do cume ntacion sobre el tema: art. $έζις en G. Lampe, A Patr1. tic Greek Lexicorι; Oxf od 1961, 645-646; 1α continuacion medíeval en E. H. 1(011~1", «Deus per naturam, deus per gratíam. A note o medíeval poli1ical 1he o1ogy», en HThR 45 (1952) 253-277.

II.
La Encarnación del Hijo de Dios

La encarnación es la novedad radical de la revelación neotestamentaria. En el Antiguo Testamento sólo hay al así como presentimientos, que sólo a la luz de la Navidad se hacen reconocibles. Pues bien, en el primer punt trataremos las líneas del Antiguo Testamento y del judaísmo, que se refieren a la encarnación. El segundo pun estará dedicado a Jesucristo «concebido por obra del Espíritu Santo, nacido de María la virgen», com confesamos en el Credo. El tercero y último, a la confesión «verdadero Dios y verdadero hombre», según concilio de Calcedonia (451).

1. Accesos judeo-veterotestamentarios a la encarnación de Dios

Pertenece a las expresiones bíblicas más básicas el que Dios es un Dios salvador. No es un «motor inmóvil», u lejano trascendente y ensimismado Dios, que no se preocupa de los hombres. La revelación bíblica es la histor de una cercanía creciente entre Dios y el pueblo, a quien aquél llama suyo. Cercanía creciente no sólo signifi que Israel se supo poco a poco cercano a Dios. Más bien es la historia de una revelación progresiva y, con ello, una comunicación creciente del mismo Dios con Israel. En el punto culminante de su predicación profética, Ose y el Deuteroisaías hablan de esta comunidad, mediante la imagen del matrimonio. Se habla del arrepentimiento Dios con un atrevido antropomorfismo,1 de su ira, de su pesar y de su alegría. Con imágenes que se superan un a otras se canta la alegría de Dios por Israel (cfr. Sof 3, 17). Todo eso va dirigido a un punto central: la habitaci de Dios en medio de Israel (1 R 6, 13), su presencia entre los israelitas (Os 14, 5-8), que es causa de su alegría 49, 18; 62, 5); y a esto corresponde también el que Dios sufra la infidelidad de Israel. La visión profética se diri cada vez más hacia un tiempo venidero, en el que Dios creará de nuevo a Israel en su amor. El refrán recurren es: «Yo mismo...» Dios mismo apacentará a Israel (Jr 50, 19); él curará sus heridas (Jr 57, 18); él se desposará c Israel, y también luchará a su favor (Jos 11, 6; 13, 6; 1 S 17, 46).

¿Cómo se puede correlacionar la expresión bíblica de que Dios saldrá con su pueblo, que habita en medio de con la no menos bíblica de que Dios es el Señor de cielo y tierra, que no está presente en las imágenes de lo ídolos, sino que está en todas partes? ¿Dónde se pueden trazar los límites entre antropomorfismos permitidos prohibidos? ¿No será demasiado antropomórfica la expresión del corazón de Dios que se toma airado (Os 11, 8 La fe cristiana siempre ha considerado que la habitación de Dios entre los hombres se ha realizado plenamente Jesucristo: Dios se ha hecho hombre (Jn 1, 14). Desde entonces, el antropomorfismo en las expresiones divinas no es más un hermoso lenguaje simbólico, sino la realidad de Dios.

En el Antiguo Testamento podemos distinguir dos direcciones: Por una parte, podríamos hablar de un inclinación de Dios a anonadarse y rebajarse hasta los hombres. Por otra, existe, sobre todo en los profetas, l tendencia a elevar al hombre y a hacerlo representante de Dios. Hay que seguir ambas líneas, la descendente y ascendente, e investigarlas partiendo de la definitiva encarnación de Dios. De ambas maneras vamos a intent encontrar en las páginas siguientes, un acercamiento a la pregunta de la encarnación, desde la fe jude veterotestamentaria. Siguiendo ambos caminos descubriremos con claridad sus limitaciones y así se pod precisar mejor la pregunta.

a) Autoanonadamiento de Dios en la teología judía

La expresión «encarnación de Dios» no es una proposición abstracta sobre un raro suceso metafísico. Expresa amor de Dios hasta su anonadamiento. La encarnación, entendida como kenosis, como autoalienación, no de Dios, sino del Hijo de Dios, es una de las expresiones cristianas más antiguas (cfr. Flp 2). Peter Kuhn ha presentado u rico material judío, y tenerlo en cuenta será muy valioso para la cristología.

Meditando sobre los textos de la Biblia, cayeron en la cuenta los rabinos de que ciertos pasajes hablan en u mismo suspiro de la infinita grandeza de Dios y de su inclinarse hacia los de abajo. «R. Johann dice: En cualqu lugar (de la Escritura) en la que tu encuentras el poder del Santo —alabado sea Él—, encuentras, justo al lado, su autoanonadamiento»[2] Dios es el totalmente otro. Esto lo ven los rabinos en el hecho de que el comportamiento humano más común no sabe nada de este rebajamiento, buscando más bien afirmarse a sí mismo y mantener bien alto. Dios, al contrario, siendo el más alto, mira hacia lo pequeño. La grandeza de Dios alcanza cada vez m su grandeza al inclinarse hacia la bajeza: «,Hay acaso un anonadamiento más profundo que el del Santo —bendito sea Él—?»[3] Así suelen comenzar siempre los textos rabínicos. Así se lee toda la historia de Dios con Israel. E cuidado de Dios por Israel llega a tal extremo que el Señor se rebaja y presta a Israel, su siervo, servicios d esclavo. Así interpretan los rabinos la columna de fuego en su caminar por el desierto:

> «Y el Señor iba por delante de. ellos (de noche en una columna de fuego, para iluminarlos) (Ex 13, 21). R. José, el galileo, dice: Si no fuera porque hay un verso escrito en la Escritura, no se podría decir: Como un padre, que porta ante sus hijos la antorcha, y como un señor que llev la antorcha ante sus esclavos[4]».

Para nuestro tema es importante saber cómo hay que entender este autoanonadamiento. Con frecuencia e entendido como rebajamiento. Dios no se queda en su trascendencia inasequible, donde ningún hombre puede llegar. Se rebaja, se hace igual a los hombres, se empequeñece. Otras veces es entendido de forma que Di mismo se autolimita a lo más bajo, a lo más pequeño, hacia la mísera zarza, hacia la más pequeña de la montañas, al Sinaí. Este forma de presencia en autolimitación la denomina la teología rabínica «la morada Schekhiná», significando Schekhiná siempre Dios mismo, tal y como se dirige a los hombres y tal y como se le manifiesta en un determinado lugar, volviéndose hacia ellos. Dios es la presencia entre los hombres, su morad entre su pueblo, Israel. Dondequiera que se habla de esto, Dios siempre hace algo con su Schekhiná, ya la ha bajar, ya la aleje, siempre se está pensando que allí está Dios presente. El decide cuándo, como anonadándose, dirige a los hacia los hombres.

El autoanonadamiento de Dios es interpretado como un «bajar». Dios no permanece en su trascendencia, si que baja dignándose ir hacia los hombres para curar sus pecados. Por eso Dios mora realmente entre los hombr Hay en el Antiguo Testamento lugares de la presencia de Dios: la zarza, el monte Sinaí, la tienda de la Alianza, el templo. La schekhiná tiene también una dimensión temporal. Determinada por la fidelidad o la infidelidad de Israel, hay un ir y venir de la morada de Dios. Sólo en el tiempo escatológico habrá una presencia definitiva d Dios, que será la meta de toda la creación.[5] Una expresión extraordinaria del autoanonadamiento de Dios es la Toráh. Con ella se da Dios a sí mismo, ella es como la hija de Dios, que ha sido entregada por él y de la que no puede separar; con ella Dios se ha puesto a disposición de los hombres.[6]

Como motivo de este autoanonadamiento se suele poner lo siguiente: Dios se hace igual al más bajo de todo para que el hombre, con total libertad, pueda decir sí a Dios y no sea abrumado por la grandeza de su majesta Dios respeta tanto la libertad del hombre que se dirige a la libertad del hombre por medio de su anonadamient Arriesga hacerse dependiente de los hombres. Se humilla y está esperando a que los hombres le hagan sitio en tierra. El orgulloso, al contrario, lo aparta del mundo.[7] Es ahora cuando nos llama la atención la cercanía al prólogo joánico: «Vino a los suyos y los suyos no lo recibieron» (Jn 1, 11). El Midrasch no se cansa de alabar es anonadamiento: aquel que llena los cielos y la tierra se halla «acurrucado»[8] en el más pequeño de los lugares (por ejemplo, el arca de la alianza en el templo).

¿Qué sucedería si hacemos una comparación de todo esto con la manera cristiana de conocer? En primer luga llama nuestra atención la gran similitud existente. Dios baja del cielo para estar con su pueblo. Él, el infinito, limita a ocupar el lugar más estrecho del mundo, con el fin de vivir con los suyos y ayudarles. Participa de destino de su pueblo, lo soporta todo, incluso el más profundo de los dolores. Todo esto no sólo se encuentra en judaísmo, pertenece también al cristianismo más genuino. Ambos se distinguen del mundo griego, que no cono ningún anonadamiento de Dios. Esta diferencia marcará profundamente el encuentro entre cristianismo y mun griego, como así lo demuestra la polémica de Celso contra la kenosis. Opina Meter Kuhn que, posiblemente, la visión rabínica del anonadamiento divino fue utilizada por el cristianismo primitivo para describir el misterio de encarnación y pasión de Jesús. Si es así, esto significará que «un rasgo, que en el judaísmo rabínico sól corresponde a Dios, es trasladado a... Jesús»[9].

Aquí aparece con toda claridad la profunda diferencia entre la visión judía y la cristiana, a saber, que todas l expresiones del anonadamiento se hacen sobre el Hijo. La teología judía se encuentra ante un dilema con tod estas expresiones sobre el anonadamiento de Dios. En la mística amenazaba tanto una sobrevaloración de es anonadamiento, que veía a Dios, en parte, como entregado pasivamente al mundo, sufriendo en él y por él. l misericordia de Dios sobre Israel fue, a veces, tan subrayada que Dios parecía, en fm de cuentas, tener l necesidad de ser redimido por los hombres.'°

Por otra parte, la misma teología rabínica supo ver los peligros de esta imaginación. Para no poner en peligro trascendencia de Dios, nunca se vio al Dios único y personal unido total y definitivamente a una vida human Claro que Dios podía manifestar algunos rasgos de vida humana, pero esto siempre era algo provisional. Así di el rabí Jose: «Realmente a la tierra... nunca ha bajado Dios». Dios y hombre, por pequeña que pueda llegar a ser distancia, nunca llegarán a ser una misma cosa. Dios permanece siempre para el rabí Jose diez palmos por encin de la tierra, es decir, Dios nunca ha bajado a esta tierra y nunca los hombres subieron hasta él. Siempre habı distancia.11 De esta manera, nunca llegará a ser realidad plena el autoanonadamiento de Dios. Entre l sobrevaloración mística y la limitación teológica de la autohumillación de Dios balbucea la teología judía has nuestros días. Así, por ejemplo, en el conflicto entre el Chasidismo y el judaísmo ortodoxo.

La confesión de Cristo neotestamentaria incluye que Jesús es Schekhiná de Dios. En ella mora Dios entre los hombres. La palabra de Jesús: «donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos (Mt 18, 20) tiene su correspondencia judía, si se dice que la schekhiná está entre aquellos que leen la Toráh; Dios permite que la schekhiná more entre ellos.[12] Pero en ninguna parte se dice que la schekhiná se identifica con una existencia humana, mientras que la fe cristiana confiesa que la vida concreta de Jesús es el autoanonadamiento la presencia de Dios. El tiempo de salvación no se encuentra de manera privilegiada en el Génesis, donde Di estaba cerca de Israel para salvarlo, sino en la existencia terrenal, la vida, la muerte y la resurrección de Jesú Éstos son, de una vez por todas, los acontecimientos válidos para la salvación y en ellos se cumple el tiempo d salvación.

Ahora bien, el autoanonadamiento de Dios en Jesús, a diferencia de la concepción judía, ha sucedido en la vi y la muerte de Cristo y no de Dios (el Padre). Para los rabinos la *schekhiná* se comporta ante Dios de forma puramente pasiva y nunca aparece como una persona propia y libre ante Dios. «Nada se dice de que hay d personas divinas libres».[13] La concepción cristiana, por el contrario, es que Dios se ha manifestado al enviar a su Hijo, que el Hijo se ha anonadado, haciéndose siervo de todos, que ha sufrido por Israel y de forma tan real co sólo puede ser la muerte de cruz. Lo que sería imposible en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, ha sucedi aquí: Dios «ha venido realmente a la tierra»,[14] Dios se ha reunido realmente con los hombres.

Pero ¿no significa esto un retroceso a la teología judía? Si el Hijo se ha alienado, si vale decir que «el que e rico se ha hecho pobre por vosotros, para enriqueceros a todos con su pobreza» (2 Co 8, 9), si toda la misericor de Dios con los hombres, si su cercanía y su servicialidad han sido trasladadas a Cristo, como ocurre siempre en Nuevo Testamento, entonces ¿no se transformará Dios mismo en aquel ser lejano, inasequible y trascendente, q ha enviado sí a su Hijo, pero que se ha quedado intacto, inmóvil e impasible? Una visión así nada tiene que v con el Nuevo Testamento, por mucho que haya sido siempre una tentación para la teología.

La visión del Nuevo Testamento es que el mismo Dios (el Padre) se ha «comprometido» con el envío del Hij Envío no significa conceder una función objetiva distante, sino que Dios se da a sí mismo con el Hijo, que nos da *todo* con él (cfr. Rm 8, 32). «En esto se demostró el amor de Dios hacia nosotros, en que Dios envió al mund a su Hijo Unigénito» (1 Jn 4, 9). Dios es el que *primero* nos ha amado y ha entregado a su Hijo por nosotros. Estas frases tienen que ser leídas junto a las que hablan de Cristo, sobre todo, en el himno a los filipenses, dond Cristo queda expresado como sujeto activo, con un querer y obrar libre. De él se dice: «se anonadó a sí mism (F1p 2, 7). Él es la cercanía de Dios, el don de Dios, el anonadamiento del mismo Dios, no sólo como l *schekhiná*, como forma pasiva de la presencia de Dios, sino que él es la cercanía de Dios, en cuanto él así l quiere libremente y se entrega a sí mismo.

La teología rabínica ha encontrado, siguiendo ciertos aspectos veterotestamentarios, una forma muy atrevida d autoanonadamiento de Dios. El cómo de este anonadamiento es comprendido, en parte, como una especie de «autolimitación» de Dios, como una renuncia a su poder, una *kenosis* en el sentido de un vacío de sí mismo. Pero por atrevida que sea esta visión, no tuvo más remedio que pararse ante sus últimas consecuencias; los límites de trascendencia nunca los abandona Dios, lo que, dicho en lenguaje gráfico, significa que Dios nunca ha tocado tierra, por cercano que esté de ella. Este primer «paso», que viene a ser como el intento de un acercamiento a *kenosis* del Hijo es realmente el autoanonadamiento de Dios, el Padre, que nos lo ha dado todo; de Dios, el Hijo que se da a sí mismo, y de Dios, el Espíritu, que se nos «infunde» y se deja enviar.

b) El profeta como representante de Dios

Junto a este aspecto descendente hay en el Antiguo Testamento otro de carácter ascendente, en el que s subraya la elevación del hombre. Dios se anonada no sólo a sí mismo, no viene sólo a la tierra, sino que eleva hombre hacia sí. El hombre es comprendido por el Antiguo Testamento como una imagen de Dios. Ser imagen Dios significa para el hombre que él es el «visir de Dios»,[15] que tiene la competencia de ser en la tierra el representante de Dios. Esta competencia representativa da pie a un cierto teomorfismo del hombre. La experien existencial profética de Oseas y Jeremías nos permite vislumbrar hasta dónde llegaba esto en el Antigu Testamento. En el libro de Oseas vemos, sobre todo en el matrimonio del profeta (Os 1; 3), que el profeta no es escribano pasivo. Revelación significa que se realiza en la experiencia humana y por ella. El profeta, com mediador de esta revelación, la lleva sobre sí mismo; su propia existencia, su propia «vida es el lugar en el qu surge la revelación y el medio por el que se le comunica».[16] Así es cómo toda una existencia humana con todas sus experiencias se puede convertir en el lugar de la revelación de Dios. Esto se ve muy claramente en sufrimiento de los profetas, que se ha convertido en la expresión del sufrimiento de Dios por Israel. «El profeta ese hombre que no sólo conoce el *pathos* de Dios, de manera que lo puede comunicar, sino que lo experimenta en él y en sí mismo, de manera que se encuentra afectado por él en toda su existencia».[17] De la existencia profética en general podríamos decir que «su centro nuclear» es «la participación en las relaciones de Dios con los homb en la historia». Al «pathos» de Dios corresponde la «simpatía» del profeta. El profeta no es sólo el anunciante la palabra de Dios, él es, «al mismo tiempo y sobre todo, una representación del propio estado de Dios en l historia junto a su pueblo». En él se hace visible la «promesa de la total presencia de Dios en la vida de u hombre»[18] que nos está anunciando la futura encarnación.

En la vida de Oseas, en su dolor, en su confrontación con sus coetáneos, se nos pone de manifiesto cómo l palabra de Dios se apropia la vida de un hombre para hacerla expresión de la situación de Dios con Israel. I Jeremías esto es aún más evidente. La historia de los sufrimientos de Jeremías es una auténtica «comunión con l dolores de Dios».[19] Jeremías recibe en su oficio profético una plenitud de poder que lo hace partícipe, de maner hasta entonces nunca habida, de la soberanía de Dios sobre el mundo. Así están de entretejidas en Jeremías, forma hasta entonces nunca oída, su palabra y su obra. Pero, al mismo tiempo, el profeta, con toda su vida, «encuentra inmerso en la historia de Dios»,[20] como plenipotenciario. Ser representante de Dios exige poner en juego toda su existencia, de tal manera que se encuentra él mismo afectado por la tristeza y la ira de Dios. Co nos dice Gehard von Rad, en Jeremías se encuentra todo lo humano inserto en su obra profética.[21] Las lamentaciones de Jeremías en medio de las confiadas palabras de los pseudoprofetas, lo hacen ser únic

incomprendido, abandonado, igual que Dios ha olvidado a Israel. Jeremías se encuentra dividido, en medio s ardientes profecías del juicio, entre el amor y la ira sobre su pueblo. Hemos llegado a un punto culminante en antropología-de-la-imagen-de-Dios y en el teomorfismo bíblico del hombre.

Esta idea se puede seguir hasta el Nuevo Testamento. El acontecimiento cristiano se identifica con la palabra la obra de Dios. En la cumbre del teomorfismo del hombre, se encuentra también en su punto álgido « «antropomorfismo» de Dios. Desde el Antiguo Testamento podemos ver que Dios se acerca tanto a la historia c hombre, que participa en ella, sufriendo las angustias de Israel. En paralelo con esto, la historia del profeta es u participación de este mismo destino de Dios, una auténtica representación de Dios. Importa ahora señalar que los profetas no son ensalzados como semidioses, sino que representan a Dios en su humanidad.

Pero hay límites. Esta representación no es total; permanece fragmentaria, pues el profeta puede serle infi (como ocurre a Jeremías en su crisis de fe). «El Antiguo Testamento, de cara a sus más grandes profetas, jam llegó a la conclusión. de que en alguna vida humana estuviese Dios totalmente representado»[22]. Por el contrario, el supuesto fundamental de la fe cristiana es que Dios ha actuado en la historia del hombre Jesucristo de mane decisiva, total y con validez eterna.

Pero ¿es suficiente esto? Los profetas no son sólo portavoces de Dios, sino también representantes, imagen c Dios y semejantes a él. Pero nunca se ha dicho de un profeta que él pudiese ser el «Emmanuel» mismo, el Di que mora junto a su pueblo. Es cierto que el profeta es representante de Dios, su procurador, su imagen, pero él es nunca el Dios encarnado. La venida de Dios en el Nuevo Testamento es, de forma concreta, su entrada en historia de un hombre. Dios realiza toda su obra en la historia humana[23]. Pero esto es cierto sólo con limitaciones, pues no ha habido nunca una historia humana como tal en la que Dios haya realizado toda su obra. Más bien d el Nuevo Testamento que él la realiza en la historia humana de su Hijo, Jesucristo. Pues de lo que se trata en l confesión neotestamentaria de Jesús es que aquel que obra en lugar de Dios, el que actúa como su «procurador»[24], aquel en cuya vida obra Dios mismo, no puede ser otro que el Hijo. Dios no se revela en una vida humana, sino la vida humana del Hijo: el Hijo revela al Padre. Sólo por ser Jesús el Hijo, puede revelar a Dios como Padre. L representación de Dios en los profetas es parcial, porque éstos fueran hombres imperfectos. Su representación Jesús no es perfecta, porque Jesús fue el «hombre perfecto» (el genio religioso o el profeta), sino porque él es H de Dios. La total representación de Dios en la existencia humana de Jesús se basa en que sólo él, como Hij puede representar totalmente a Dios, como Abba. «Nadie conoce al Hijo, sino sólo el Padre, y nadie conoce Padre sino el Hijo» (Mt 11, 27). Sólo esta cualificación posibilita que en la historia humana de Jesús se produz el acontecimiento divino. Esta cualificación es sustancialmente mucho más que la «teomorfismo del hombre» general; no se deriva de ella, sino que sólo desde ella es rastreable. El Nuevo Testamento, desde su cristologí tanto explícita como implícita, nos permite ver que esta diferencia, no cuantitativa sino cualitativa, no depende c grado de imperfección humana, sino que proviene más bien de que los profetas están a la escucha de la palabra Dios (cfr. Jr 15, 16), mientras que Cristo es la Palabra.

Ambas formas de acceso, la línea descendente del autoanonadamiento de Dios en la teología judía y el camir ascendente de la representación de Dios por los profetas en el Antiguo Testamento tropiezan con un límite que puede ser evitado: el límite entre el Dios trascendente y la creatura. De la misma manera que la teología judí «desde arriba», no alcanza nunca ni alcanzará a comprender una encarnación real de Dios, sin desechar trascendencia de Dios, así tampoco llega nunca el profetismo, «desde abajo», a admitir que un hombre realmer sea el único y perfecto representante de Dios. *Finiti ad infinitum nulla est proportio*. Es en esta falta de proporcionalidad donde quedan atascados ambos caminos. Por mucho que Dios «baje», según la comprensi judeo-veterotestamentaria, nunca sufrirá con los hombres, pues nunca sufre como hombre. Por mucho que hombre haya sido arrebatado a la vida de Dios, siempre permanecerá un hombre mortal y quebradizo.

Ambos accesos «desde arriba» y «desde abajo» nos pueden explicar algo que ahora tenemos que considera Una mera «Cristología desde abajo» choca con el límite que ya hemos explicado. Si partimos de que Jesu evidentemente ha sido considerado como hombre y preguntamos: ¿Es este hombre Hijo de Dios y Dios?, nun llegaremos a una respuesta positiva. Una cristología que empezase así, no iría más allá de lo profético. Jesús só le parecería ser un hombre, que es el «procurador» de Dios, pero no un Dios hecho hombre. Tenemos que pon como dato original de la cristología, esto es, de forma concreta, que la vida y la persona de Jesús siempre van ser consideradas como las del Dios hecho hombre. A lo largo del capítulo fundamentaremos esta sentencia. To la fuerza de la confesión cristiana se basa en que este hombre realmente fue y es Hijo de Dios (cfr. Mc 15, 39), no sólo un representante de Dios, sino el mismo Dios, el Hijo de Dios hecho hombre. Toda la fuerza de la f cristiana es que el que vivió pobremente en Galilea, tuvo hambre y sed, es verdaderamente Dios.

2. «Concebido por obra del Espíritu Santo. Nacido de María la virgen

Ambas líneas, el autoanonadamiento (*descensus*) de Dios y la elevación (*ascensus*) del hombre tienen un punto de contacto: la encarnación. La concreción de este punto, dónde y cuándo Dios y hombre se encontraro concretamente, será tematizado en las páginas siguientes.[25]

a) Una pregunta histórica, pero no sólo eso...

La concepción de un hombre es algo especialmente íntimo. Si se da a conocer, hay que hacerlo con gra respeto. La concepción de Jesús por obra del Espíritu no es cosa que se venda en el mercado de las novedad como si fuera una curiosidad cualquiera. Si empezamos a hablar de esto, nuestro lenguaje debe estar de acuer con la intimidad y el secreto de este acontecimiento. Pero, al mismo tiempo, es indispensable, precisamente aho tener en cuenta que de tanto árbol exegético no perdamos la visión creyente y razonable del bosque. Si l concepción por obra del Espíritu de Jesús es un milagro auténtico, sólo podremos tener conocimiento de él p dos caminos. O bien María misma habló de ello o se le participó a alguien más por medio de una especi revelación. La otra posibilidad sería que no se tratase de un acontecimiento histórico, sino de una construcció mental teológica, con la que se buscase expresar la especial importancia de Jesús.

No hay duda de que la pregunta histórica, si tenemos en cuenta los testimonios neotestamentarios, tiene difí solución. Sólo en Mateo y Marcos se habla del nacimiento virginal. De forma más exhaustiva en los así llamac «evangelios de la infancia», o mejor, en los «prólogos cristológicos», colocados al comienzo de estos do evangelios (Lc 1-2; Mt 1-2). Pablo ni la nombra, lo mismo que Marcos. Se discute si Juan la conoce o no. L cierto es que nunca se negó expresamente en ningún sitio. Los argumentos pro y contra se basan en las diferencias al interpretar este silencio.[26] El argumento «ex silentio» habrá de ser tratado con cuidado.

La tradición eclesial postapostólica, por el contrario, no se calla nada. Durante todo el siglo segund disponemos de testimonios que acreditan el nacimiento virginal. No hay duda de que la iglesia del siglo segund (mientras se mantuvo alejada de la gnosis o de cualquier otra «herejía»), estaba convencida de la realidad de la concepción virginal. Sólo ofreceremos los testimonios más importantes. En el antiguo Credo romano, que s dirige a cada uno de los bautizandos, aparece: «...natus est de Spiritu Sancto et de Maria Virgine — nacido por obra del Espíritu Santo y de María la virgen», constituyendo así uno de los elementos esenciales de la confesión d Cristo, junto a su muerte y resurrección.[27] Salta a la vista que en un Credo así no se podía admitir ninguna doctrina nueva y extraña».[28] Si esto vale para la segunda mitad del siglo segundo, el testimonio del obispo y mártir Ignacio de Antioquía (1 ca. 117) nos retrotrae hasta el paso del siglo primero al segundo. También e Ignacio aparece el maravilloso nacimiento de Cristo como uno de los elementos esenciales de la confesión de Ignacio los considera entre los «tres misterios que proclaman en alta voz lo que se había realizado en el silenc de Dios»: «la virginidad de María, su alumbramiento y la muerte del Señor».[29] Para Ignacio, es «nuestro Señor... verdaderamente, hijo de David, según la carne, e Hijo de Dios, según la fuerza y la voluntad del Señor (cfr. Rm 3); verdaderamente nació de una virgen...; verdaderamente azotado en la carne bajo Poncio Pilato y el tetrarc Herodes».[30] Ignacio que escribió hacia el año 110, testimonia que ni en Antioquía, su patria, pero tampoco e ninguna de las otras iglesias, a las que se dirige (Asia menor, Roma), no tiene por qué ser introducida la fe en concepción virginal de Jesús, pues pertenece al depósito apostólico de la confesión de la fe. Este «artículo de f vale, además, como uno de los signos más claros de que Jesús realmente es hombre. Tenía que dar que pensar el hecho de que durante todo el siglo segundo el nacimiento virginal no se esgrimió como argumento para divinidad de Jesús, sino siempre para su verdadero ser hombre.[31] ¿De dónde recibe la Iglesia de todo el siglo segundo su confesión en el «misterio que proclama en alta voz» la virginidad de María? Quien sea de la opini de que la iglesia primitiva descubrió en esto un «theologumenon», para destacar la importancia de Jesús, tendrá mismo tiempo, que aclararse por qué la Iglesia descubrió precisamente algo que sólo podía ser motivo de mo para el mundo pagano y judío. Nos será de gran importancia examinar las reacciones no cristianas ante nacimiento virginal. Sólo daremos unas pocas indicaciones sobre este tema.

En el Diálogo con el rabino Tryphon, obra del filósofo y mártir Justino, redactado en el ano 155, dice éste q también los judíos esperan al Mesías, pero como «un hombre entre los hombres». Y reprocha a los cristianos q sólo cuentan historias, parecidas a los mitos de los griegos, como el mito de Perseo, a quien Dana la virgen hab dado a luz, «después que Zeus había bajado en figura de oro. Tendríais que avergonzaros de contar lo mismo q los griegos. Mejor sería que afirmaseis que este Jesús ha nacido como un hombre entre los hombres».[32] La polémica podría incluso haberse radicalizado. Ya a finales del siglo primero corrían en círculos judíos divers historias que atribuían la concepción de Jesús a un mal paso de María con un soldado romano.

La polémica por parte de autores paganos vendría a caer al mismo saco. Celso, que había dirigido hacia 178 s escritos contra el cristianismo, recoge la polémica judía e ironiza sobre el enamoramiento de Dios con un insignificante muchacha judía. Dice: «la madre de Jesús habría sido repudiada por un carpintero, con el que esta prometida, porque se la había encontrado culpable de adulterio y que habría nacido de un soldado de nomb Pantera» 33 En el mismo nivel se encuentra la crítica pagana sobre este artículo de fe.

El hecho de que, a pesar de todos estos ataques, se haya mantenido la doctrina del nacimiento virginal, pue explicar las escasas probabilidades que tenía de derivarse de las «plausibles opiniones» del tiempo. Y esto se aún mejor si tenemos en cuenta las discusiones intraeclesiales. En la gnosis del siglo segundo, el nacimiento virginal fue en parte negado y en parte aceptado, pero fue comprendido en el sentido de una negación de encarnación real: El Logos pasó por María como por un canal, por un conducto.

¿Cómo es que la Iglesia se mantuvo totalmente fiel a este misterio, a pesar de las burlas masivas que recibía, y pesar también de un masivo malentendido? Quizás nos podría ayudar aquí una comparación con otro de l

«misterios que anuncian en voz alta» y del que habla Ignacio de Antioquía: la muerte en cruz de Jesús. La mue en cruz es algo tan detestable para todos los que en ella participan, tanto judíos como paganos, pero también cristianos, que únicamente el hecho histórico mismo puede ser la razón de que se empiece primero comprenderla y a interpretarla para después incluso tratar de anunciarla. El hecho precede a la interpretació Precisamente porque es tan difícil comprenderlo, y tan rechazable, por eso mismo surge del mismo hecho la chispa de la necesidad de su interpretación. Nunca se hubiese podido descubrir el sentido de la cruz desc muestras documentales de origen judío o helenístico. Sólo el hecho de que Jesús sufrió la muerte ignominiosa el madero de la vergüenza ha hecho posible que en este horrible suceso se pudiese entrever un sentido, cuyo presentimientos llegan hasta lo más profundo del Antiguo Testamento.

Algo parecido creemos que ocurre en el caso del nacimiento virginal. ¿No se «descubre» algo que por tod partes produce mofa y malentendido! La única forma de dar una interpretación con sentido nos parece ser esta: hecho de la existencia de una sólida tradición de la iglesia primitiva sobre la concepción de Jesús por obra d Espíritu es el punto de partida de todos los intentos de comprender, de interpretar e incluso de anunciar es acontecimiento, por difícil que sea de comprender y por escandaloso que sea. Sólo desde esta reflexión se abr las relaciones con las promesas veterotestamentarias y sólo ella esclarece la íntima conexión entre la vida de Jes y su concepción por obra del Espíritu.

¿No habla la experiencia humana de que ésta es la correcta manera de establecer la serie de acontecimiento ¿No ocurre también lo mismo en nuestras decisivas experiencias vitales? ¿No son primero que nada los datos, l acontecimientos, los sucesos que afectan a nuestra vida (una muerte repentina, una derrota, un encuentr inesperado), los que, a primera vista, nos parecen incapaces de ser integrados en un conjunto ordenado? Per poco a poco, se va descubriendo su sentido. Lo que, al principio, parecía cruzarse en nuestro propio plan de vi como un obstáculo, puede de pronto transformarse en símbolo de un nuevo sentido vital. El hecho precede descubrimiento del sentido. Una interpretación ya conocida hace posible, por el contrario, ver los hecho integrados en un conjunto de sentido más amplio, pudiendo entonces incluso decir: «Tuvo que suceder así, porque sólo así tenía un mayor sentido; pero nadie se atreverá a afirmar que así se pueda descubrir y construir e hecho.

Aplicándolo a la primera pregunta: El nacimiento virginal es algo muy inesperado, muy extraño, para poder s construido como un «theologumenon». El hecho de la tradición sobre este misterioso acontecimiento es la ocasi para preguntamos sobre su sentido. Todo al contrario, el conjunto de sentido que se le abrió a la reflexión de comunidad primitiva, amplió el campo de vista de tal manera que este acontecimiento sólo podía aparecer com correspondiendo a la «lógica» del obrar de Dios.

¿Cuándo podríamos establecer el origen de la tradición comunitaria sobre la concepción inmaculada de Jesú Me parece digna de reflexión la posibilidad de relacionar los orígenes de esta tradición con la experienc espiritual de la comunidad primitiva. Lucas señala el «nacimiento» de la iglesia en la Pascua en estrict paralelismo con la historia del nacimiento de Jesús. En ambos «casos» es la venida del Espíritu la que realiza e maravilloso nacimiento. Es evidente que en este paralelismo podemos ver un «constructum» teológico. Pero m evidente es aún, por el contrario, aceptar que la experiencia espiritual de la comunidad primitiva en Jerusalén l dio a los cristianos de la primera generación la posibilidad «desde dentro», desde la propia experiencia espiritual, de comprender lo que ocurrió en la concepción por el Espíritu de Jesús. ¿No se podría pensar que la experienc espiritual de la iglesia primitiva pudiese haber sido para María, de alguna manera, el «lugar hermenéutico», campo experimental en el que le hubiese sido posible hablar de milagro en su concepción por obra del Espíritu?

La experiencia espiritual de la iglesia primitiva fue, sin duda alguna, vivida como un acontecimiento por el q se apercibió de la transparencia y del claro sentido de la figura de Jesús. ¿No tendría sentido aceptar que es experiencia espiritual, de la que también María participó (Hch 1, 14; 2, 1), diese a la comunidad primitiva fundamento necesario para una experiencia y comprensión capaces de poder aceptar correctamente el mensaje la concepción de Jesús por el Espíritu?

La idea no es tan descabellada, si se piensa, al mismo tiempo, que la experiencia espiritual de la iglesi primitiva tiene la característica no sólo de abrir el conocimiento de Cristo, sino también de realizar una semejan con Cristo. Para Pablo, el bautizado, que está lleno del espíritu, vive «en Cristo»; muerto con él, resucitará con vive con Cristo escondido en Dios (cfr. Col 3, 3). Juan da un paso más adelante: el bautizado ha nacido de nuev por el Espíritu (cfr. Jn 3, 5.8). Este nacimiento no proviene «de la sangre, ni de la voluntad de la carne, ni de voluntad del hombre, sino de Dios» (Jn 1, 13). «Se llega a ser Hijo de Dios no por el nacimiento natural; no s llega, en absoluto, por un proceso natural, sino por un acontecimiento sobrenatural que sólo puede realiz Dios».[34] Un nuevo hombre, una «nueva creación» (2 Co 5, 17) se llega a ser sólo por un nuevo nacimiento. Mu pronto algunos Padres de la Iglesia (Justino, Hipólito, Ireneo, Tertuliano) y algunos testimonios textuales leyer en singular el citado pasaje del prólogo del evangelio de san Juan: «El, que no ha sido engendrado por la sangre,... sino por Dios», calificando este pasaje como testimonio del concepción de Jesús, obrada por el Espíritu. Aunq esta lectura probablemente sea algo secundario, por lo menos atestigua la profunda comprensión que tenía iglesia primitiva de que entre la experiencia espiritual de los cristianos, como renacimiento por el bautismo, y origen de Jesús, obrado por el Espíritu, existía una relación de características especiales. La realidad de

concepción de Jesús, obrada por el Espíritu, se convirtió en garantía de que el «bautismo por el agua y el Espírit (Jn 3, 5) también regalaba realmente una nueva vida.[35]

María, por medio de la gracia y de su total entrega a la voluntad de Dios, es el signo más original (Urbild) de esta nueva vida, y precisamente por su fe colabora en el misterio de la encarnación (cfr. CIC 506). Ella no es u «madre de alquiler», según la moderna manera de hablar, no ha puesto, por tanto, simple y físicamente su cuer a disposición. La concepción de Jesús la exige totalmente, como persona; pide su consentimiento voluntario en fe. Objetivamente, María sólo pudo saber que ella había engendrado a Jesús sin la intervención de hombre algu Ahora bien, la profundidad de este acontecimiento, lo más misterioso: que Dios se había hecho hombre, sólo era accesible a ella por la fe.[36]

En la defensa del nacimiento virginal, del que poseemos claros testimonios desde el siglo segundo, no se trata de hacer una apologética ciega a favor de una curiosidad irracional, sino del realismo de la encarnación de Di junto con el realismo de la novedad de esta forma de ser hombre. La gran fuerza de los símbolos y de l imágenes para esta nueva forma de ser hombre descansa en la realidad de un nuevo comienzo, obrado por Espíritu.

b) El lenguaje bíblico simbólico

En los dos «evangelios de la infancia», Lucas y Mateo, se trata de interpretar el nacimiento de Jesús como aparición del vástago escatológico de David. Al hijo prometido, que «será grande y será llamado Hijo d Altísimo, el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y su reino no tendrá fin» (Lc 1, 23-33). El vásta prometido de David es, al mismo tiempo, Hijo del Altísimo e hijo de David. Esta curiosa presentación pareja un nacimiento divino y de una genealogía humana[37] es característica de la teología David-Rey veterotestamentaria. En la entronización de un nuevo rey se canta el salmo, que en el Nuevo Testamento s emplea para significar a Cristo: «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7). Estamos ante «un curio entretejimiento de paternidad divina y humana»[38]. Ser rey de Sión, en el «lugar de descanso» de la presencia de Dios en su Arca de la Alianza, la propiedad que Dios se ha elegido para sí (cfr. sal 132) quiere decir «ser Hijo Dios» en un sentido totalmente real. Así el rey, «nacido hoy», puede decir: Yo fui creado (de manera admirabl como su rey en Sión, su santo monte (cfr. Sal 2, 6).[39]

En la gran profecía de Isaías, tan conocida por todos nosotros por la liturgia de Navidad, se promete un nue vástago de David: «Un hijo nos ha nacido, un Hijo se nos ha dado; sobre sus hombros descansa la gloria» (Is 5). Con más claridad aún se subraya que este renuevo será «creado» en los oscuros tiempos del pasado de Dios. Dios domina «ahora y por todos los siglos. El celo apasionado del Señor de los ejércitos lo realizará todo» (Is 6). Al mismo tiempo, se aproximan aquí el nacimiento físico y la entronización como nacimiento de Dio Expresamente ocurre esto en la famosa profecía del rey Ajaz sobre el nacimiento de Emmanuel (Is 7, 10-17). verdadero vástago de David, aquí prometido —«Mirad, la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel (Dios con nosotros)— ya no es un hijo natural de la "casa de David", sino un nuevo y escondido rey que ha de venir y que se llamará "Dios-con-nosotros"». A la infiel casa de David se le anuncia juicio por medio de esta promesa (cfr. vv. 17-20). Por el contrario, la mirada se vuelve hacia aquella joven alma, virgen, que dará a luz al nuevo y verdadero hijo de David. Pero como la promesa no se realizó inmediatamente, esperanza se fijó desde este momento cada vez más en un futuro totalmente nuevo, definitivo superador de todo existente.

Encontramos aquí siempre juntas dos líneas de promesas: la promesa de que Dios mismo vendrá, bajará, ¿co aquella vez cuando salvó a su pueblo de Egipto?; no, de una forma totalmente nueva, grandiosa y definitiva. Y promesa de que Dios despertará un vástago que salve a su pueblo y que el mismo «será la paz» (cfr. Mq 5, 4a).

La iglesia primitiva pudo reconocer retrospectivamente que ambas líneas coincidían en el nacimiento de Jesú En los sutiles símbolos y en las referencias veterotestamentarias de las «historias de la infancia» (especialmen en Lucas), se aprecia cuál es la expresión nuclear de los evangelios sinópticos: que el nacimiento de Jesús «todo el evangelio»[40], la buena noticia de la venida de Dios a este mundo. Lucas nos da a conocer que María es «la puerta por la que la salvación divina entra en este mundo»[41] por el hecho de que reconoce, por una parte, que ella es la «Hija de Sión» y, por otra, el «Arca de la Alianza».

En el saludo del ángel: «xaipe—alégrate» (Lc 1, 28) se puede ver con cierta seguridad una alusión a la profecía de Sofonías (Sof 3, 14-15): «Alaba, hija de Sión, canta Israel... el Señor, Dios tuyo, está en medio de ti». El salu del ángel es el anuncio de la gran alegría mesiánica. En una grandiosa tipología se perfila Maria como la Sió definitiva, como el lugar de la morada de Dios entre los hombres: «No temas, Sión... El Señor, tu Dios está e medio de ti [literalmente, en tu regazo], el fuerte, él te salvará» (Sof 3, 116-17; cfr. Lc 1, 30-32).[42] María es, pues, en persona, el verdadero Sión. Ella es el verdadero Israel. «Ella es el "pueblo de Dios", que lleva el fruto por poder y la gracia de Dios».[43]

Pero María aparece también como el cumplimiento tipológico del Arca de la Alianza. La visita de María Isabel (Lc 1, 39-56) está llena de alusiones a la vuelta del Arca de la Alianza por David a Jerusalén (2 Sa 6, 1-1 Ambas cosas suceden en la montaña de Judá; ambos acontecimientos desprenden alegría (alegría del pueblo Jerusalén; alegria de Isabel y del niño); a la expresión de alegria de David corresponde el salto del niño en el se

de Isabel; por último, se corresponden, el grito de David: «i,Cómo puede el Arca del Señor venir hasta mí?» y de Isabel «¿Quién soy yo para que la Madre de mi Señor me visite?» (2 Sa 6, 9; Lc 1, 43). Lucas contempla, pu en María el Arca de la Alianza, en la que y por la que Dios pone su morada definitiva entre su pueblo.

Indiquemos brevemente una última tipología: El simbolismo de la «morada de Dios» en Mara, como la nue Sión y el Arca de la Alianza, se complementa con el de la Tienda de la Alianza. La concepción, por obra d Espíritu se anuncia en Lucas con palabras que nos recuerdan claramente la gloria de Dios que descendía sobre Tienda de la Alianza (Ex 40, 34-35): «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y la fuerza del Altísimo te cubrirá. Por e el que nacerá de ti será santo y será llamado Hijo de Dios» (Lc 1, 35).

c) Vida por obra del Espíritu. Las raíces del nuevo hombre

El lenguaje bíblico simbólico habla del hijo del hombre concebido por María: Es la «morada de Dios» entre l hombres. Dios mismo es «el rey de Israel en medio de ti» (Sof 3, 14). Y, con todo, es un hijo del hombre, con u humanidad totalmente patente e indudable.

También los profetas estaban llenos del Espíritu, algunos, «ya desde el seno materno», como Juan Bautista (L 1, 15). Pero la concepción por el Espíritu de Jesús nos dice algo más: Este niño ha sido «desde el principio obra Dios»,[44] no sólo está lleno del Espíritu, sino que el Espíritu de Dios determina su más íntimo ser y existir. Esta e la expresión decisiva de la doctrina sobre el nacimiento virginal. Intentemos explicarla un poco.

La venida de Dios se describe en el anuncio profético del Antiguo Testamento con gran claridad como u venida que todo lo renueva (cfr. Is 43, 19). La predicación de Jesús, su vida pública, sus signos fuero interpretados como algo digno de admiración (cfr. Mc 1, 22.27; 2, 12). La iglesia primitiva comprendió sobre to su muerte y su resurrección como el comienzo de la renovación escatológica (cfr. 2 Co 5, 17; Ap 21, 1 ent otros). ¿Qué era esta novedad? ¿No dice acaso con razón el predicador escéptico: «Lo que ha sucedido, de nue sucederá; lo que ha sido hecho, se hará de nuevo. Nada hay nuevo bajo el sol» (Qo 1, 9)? ¿No tienen razón l burlones cuando dicen que nada se ha cambiado en el mundo con Cristo? «¿Dónde queda su venida a anunciada? Pues desde que murieron los padres, todo permanece igual que al principio de la creación» (2 P 3, 4

Aquí recibe toda su consistencia la concepción de Cristo, por obra del Espíritu. Aquí es un hombre, cuya existencia desde las mismas raíces es totalmente nueva. En medio de un mundo en el que lo nuevo reemplaza a viejo, para volver a ser viejo, hay una nueva forma de ser hombre, hay una vida humana, cuya concepción no s no lleva en sí la semilla de la muerte, sino que toda ella proviene de la novedad de Dios. La Biblia conoce que ha nacido ningún hombre que no se encuentre en una historia de pecado, que la hereda y la continúa. «Mira q yo he sido concebido en la culpa y en pecado me concibió mi madre» (Sal 51, 7). Precisamente esto queda dich de forma inexorable en el árbol genealógico de Jesús del evangelio de Mateo. ¿Podemos imaginarnos u existencia que desde su origen esté totalmente libre de culpa? ¿Una vida, que es santa y libre de toda culpa des sus raíces? Esto es precisamente lo que afirma la concepción por el Espíritu de Jesús.[45]

¿Existencia sin pecado? Se suele oír decir con frecuencia que la existencia sin pecado de Jesús ha perjudica su auténtico ser hombre. En el fondo de esta afirmación se esconde un desconocimiento de lo que es el pecado. pecar es decir un no a Dios, un no que tiene también como consecuencia la ruptura con el prójimo, entonces pecado es real y concretamente la semilla de la muerte (cfr. Rm 5, 12). Existencia sin pecado quiere decir, por contrario, ser hombre en apertura hacia Dios y hacia el prójimo. Aquí podemos apreciar la consistencia de la fe la concepción virginal: De la nueva concepción de Jesús se sigue un vida nueva. Su existencia, obrada por Espíritu, posibilita un ser hombre, que, desde sus raíces, está abierto ilimitadamente hacia Dios, de tal manera q Dios es para él siempre el Padre, el Abba. Su vida, desde su origen obrada por el Espíritu, es el fundamento m sólido para la increíble apertura en el encuentro con los hombres. Aquí hubo un hombre, cuya mera presen obraba la salvación. Aquí apareció un hombre, que, en su camino, nunca dejó a ningún herido atrás. Fue homb sin herir. ¿No podríamos comprender así un ser-hombre obrado por el Espíritu? ¿No es esto precisamente lo contrario a un ser hombre afecto por el pecado, que no para de herir, incluso allí donde priva el bien?

Un nuevo ser-hombre, totalmente abierto al Padre, totalmente abierto a los hombres. La muerte, consecuen del pecado, no tiene ya ningún poder sobre esta vida. Y, sin embargo, es curiosamente vulnerable. Quien está a de abierto, desde las fuentes más profundas de su existencia, también está «indefenso» ante la fuerza del mal y pecado. Si buscamos el fundamento más sólido de la apertura de Jesús en el haber sido obrada su existencia po Espíritu, nos veremos arrastrados a buscar también el funda-mento de su muerte. Su camino hacia la muerte no fue la consecuencia natural de su nacimiento, a la manera como nuestro nacimiento nos empuja hacia la muer El caminó hacia la muerte, porque su vida jamás estuvo referida a sí mismo. Abierto a todos, recayó sobre él, totalmente abierto, la culpa de todos: «Él mismo tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias», interpreta Mateo la apertura de Jesús a la luz del siervo de Dios (Mt 8, 17; Is 53, 4).

3. El concilio de Calcedonia: «verdadero Dios verdadero hombre»

Estas dos cosas tuvieron que ser bien asimiladas al comienzo de la teología cristiana: Que Jesús es verdade Dios y verdadero hombre. «Dios verdadero de Dios verdadero» es como lo proclama la fórmula de Calcedon Esto ya se encuentra en Ireneo de Lyón, quien afirma: «Es uno y el mismo el que todo lo somete al Padre (cfr. Co 15, 27). De todos recibe el testimonio de que es verdaderamente hombre (vere horno) y verdaderamente Dios

(vere Deus)»[46]. La fórmula vere Deus, vere homo retrotrae al esquema paulino, «según el Espíritu» y «según la carne» (cfr. Rm 1, 3-4), según el cual es juzgado Cristo[47]. Pero, por otra parte, hay que preguntar cómo se realiza de forma concreta la existencia vital de Jesús en su dimensión humana, si él es Dios y hombre. ¿Qué sentido tienen la divinidad de Jesús para su humanidad? Louis Bouyer constata:

> «Toda la problemática cristológica consiste en poner en claro que Jesús no es menos hombre por ser Dios, que él es tan humano, como parece, porque él es "la plenitud de la divinidad" (cfr. 1Col 1, 19) en nuestra carne, en la totalidad corporal de una humanidad renovada en lo fundamental»[48].

Esta pregunta no se ha planteado precisamente hoy. Se le plantea a la fe cristiana tan pronto como ésta comienza a reflexionar cómo dar cuentas de esta fe. El conocimiento del desarrollo de la cristología es insustituible para estas cuentas, pues a lo largo de la historia se han puesto de manifiesto diversos intentos de respuesta, que manifiestan una determinada estructura. En las páginas que siguen se estudiarán los modelos más importantes, subrayando su especial importancia para la cristología y estableciendo los límites con los otros tipos.

a) Dos «caminos forestales»: Cristología de la separación y de la mezcla

En la discusión cristológica aparecen constantemente sobre todo dos intentos de solución. Por una parte, se ha buscado una separación limpia y fundamental entre Dios y la humanidad. Por otra, se intenta un acercamiento a esta comprensión mediante una especie de mezcla de Dios y humanidad.

Cada una tiene sus esquemas característicos. Es correcto hablar de una exégesis literal de los antioquenos, y de una más alegórica de los alejandrinos. Lo mismo vale cuando se dice que los alejandrinos habrían subrayado más la unidad, «Dios en la carne», la glorificación del Lógos en la encarnación, mientras que los antioquenos lo hubiesen hecho distinguiendo entre divinidad y humanidad. Que los antioquenos, estando preocupados más por la real y completa humanidad de Jesús (sin olvidar el parejo peso de la inmutabilidad de Dios), hubiesen tenido más sentido por la psicología, por la vida anímica de Jesús, mientras que los alejandrinos (con la sola excepción de Orígenes) no hablan casi nunca de esto, sino que siempre ven el Lógos de tal manera que se tiene la impresión de que la carne (aápi) no sería más que un instrumento (ó yavov) pasivo del Lógos agente. Si la cristología antioquena corre el peligro de dividir a Cristo en dos sujetos, la cristología alejandrina tiende a unir Lógos y Sarx, de manera que aparecen mezclados.

Se habla de un esquema lógos-ánthropos antioqueno así como de un esquema Lógos-Sarx alejandrino, caracterizando así las dos grandes direcciones en el conocimiento cristológico. Para que esta representación no quede demasiado esquemática, trataremos a continuación dos importantes figuras de la discusión, que se han influenciado mutuamente: Apolinar de Laodicea, un alejandrino radical, y Nestorio, un radical antioqueno. Los esquemas básicos están de acuerdo con la fe cristiana, pero las dos posiciones extremas se tildaron la una a la otra de heréticas.

Antes de presentar pormenorizadamente las dos líneas, señalemos que ambas están de acuerdo en el kerygma. El concilio de Nicea deseaba asegurar el anuncio cristiano, cuando subrayaba el verdadero ser Dios de Cristo. El convencimiento común en cuestiones de fe era: «Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre». Pero él es uno y el mismo; Hijo de Dios en la verdadera humanidad. Esta afirmación básica es el presupuesto de toda la discusión; sobre ella se construye tanto la cristología antioquena como la alejandrina. Las dificultades surgieron cuando, para la fundamentación y el ulterior desarrollo de esta fe común, se usaron —y tuvieron que usarse— términos filosóficos. Se buscaba una terminología que pudiese dar razón verbal tanto de la unidad de Cristo, como de la diferencia entre Dios y hombre en Cristo.

El esquema Lógos-Sarx de Apolinar de Laodicea

El concilio de Nicea tuvo una importancia básica en todo el desarrollo cristológico. La confesión de una irreductible divinidad del Hijo, mejor, la frase sobre la verdadera divinidad del Hijo, ocurre dentro del marco del Credo tradicional. Con toda naturalidad se dice de Jesucristo que no es ninguna creatura, sino Hijo de Dios y, por ello, Dios mismo, para decir a continuación que él nació de la Virgen María, padeció bajo Poncio Pilato y murió. Desde esta evidencia, el dogma de Nicea pudo más tarde convertirse en la piedra angular de una cristología creyente[49]. Esta evidencia e inmediatez de la fe, con las que el creyente comprende su objeto, se torna problemática en el momento en que se intenta formular el cómo de esta identificación del Hijo de Dios con Jesús de Nazaret, el Cristo.

Apolinar de Laodicea (t 392)[50] fue un seguidor convencido de Nicea, amigo de Atanasio, espíritu especulativo, que no se contentó con el «hecho» de la fe, sino que buscó una solución intelectual a la pregunta sobre la encarnación. ¿Cómo se puede y se debe pensar la unidad de la Palabra divina y la carne humana, la unidad de Sarx y Lógos? No es suficiente que el Lógos-Dios more simplemente en un hombre, pues así no hay manera de conformar un hombre. Para que el Lógos realmente se haga hombre, Lógos y Sarx tienen que constituir una unidad esencial. Para Apolinar, esta unidad sólo puede realizarse si la humanidad no es completa. «Dos seres completos no pueden llegar a ser uno»[51] —así repetían sus discípulos esta doctrina—. Lógos y Sarx son, pues, para Apolinar partes que forman un todo, de la misma manera que cuerpo y alma son partes del hombre, de cuya unidad

nace el ser-hombre. Consecuentemente, en Cristo el *Lógos* hace la función del alma y así *Lógos* y *Sarx* forman conjuntamente una *única naturaleza* (*μια physis* – Apolinar es monofisita en el sentido estricto de la palabra; la expresión «Cristo es una naturaleza» proviene de él). Naturaleza significa aquí concretamente una realidad vit En esta situación no se puede emplear el concepto moderno abstracto de naturaleza, que significa tanto com «ser». La naturaleza es, como para los Estoicos, un ser que se mueve a sí mismo (*autokíneton*). En este sentido, el concepto está más bien cerca de nuestra moderna comprensión de la «persona». Apolinar se refiere a este unita proceso vital. De aquí se comprende la gran fuerza de atracción que tuvo este modelo: La unidad de la vi dinámica en Cristo está asegurada. Ambas partes forman una unidad *natural*.

Pero de aquí resulta también que el obrar de Cristo se siga interpretando con este mismo modelo. Sólo hay u obrar (*énergueia*), un proceso vital de Cristo, el del *Lógos*. Toda naturaleza, todo ser tiene necesariamente un obrar propio, que se manifiesta hacia fuera. Así como el alma mueve al cuerpo como su instrumento (*organon*), así también el *Lógos* sólo mueve su carne. A la naturaleza *única* corresponde un *único* obrar, pues a cada naturaleza sólo le puede pertenecer *una* energía propia. Y ésta sólo puede ser en Cristo el obrar divino. Si, pues, Apolinar sólo acepta en Cristo una naturaleza, sólo podrá aceptar una forma de obrar. Para la acción humana n hay sitio. De esta manera, tiene que ser asegurada la unidad personal de Cristo. Sólo de la unidad de *Lógos* y *Sarx* nace una persona propia, un sujeto concreto y vital.

Apolinar ofrece, así, una firme e iluminadora solución a esta unidad de Dios y hombre en Cristo. Pero el prec de esta unidad es demasiado alto. Para que Cristo pueda ser pensado substancial y físicamente como una unid tiene que ser una naturaleza intermedia entre Dios y el hombre:

> «Ningún ser intermedio tiene los dos extremos como todo, sino sólo como partes en sí. Un se intermedio, Dios y hombre, es Cristo. No es ni totalmente hombre ni (sólo) Dios, sino una mezcla de Dios y hombre»[52].

Alois Grillmeier ha hecho notar que detrás de esta visión se encuentra todavía una comprensión totalmen helenista de las relaciones entre Dios y el mundo. Aquí nos encontramos con esa famosa «helenización d cristianismo», esto es, la imaginación de que hay un «ser celeste», el *Lógos* de Dios, que baja y establece una simbiosis física con una carne terrenal. Para poder aceptar una síntesis humano-divina en sentido físico, «ha falta una atmósfera, transida de mitologías paganas, o una cosmovisión a todas luces mítica. Hay que vivir en u mundo lleno de númenes, para.,.. poder ser apolinarista»[53].

Apolinar aportó a la teología algunas importantes formulaciones, que sólo pudieron ser aceptadas o rechazad tras un tedioso proceso de clarificación. El habló de una naturaleza hecha carne del *Lógos* divino, que fue lo que le daría el nombre de monofisitismo, pero también lo hizo de una persona (*prósopon*), de una hipóstasis (*hypoustasis*), que sería después aceptada por Calcedonia. Tenemos aquí una cristología «desde arriba» en la qu lo «desde abajo» se ha transformado en un instrumento pasivo. Pertenece a los asombrosos fenómenos de historia del cristianismo el que la fidelidad al *kerygma* era lo suficientemente fuerte para no sucumbir a esta inculturación del cristianismo en el helenismo[54].

Al kerigma de la Iglesia, enraizado profundamente en el testimonio de la Escritura, pertenece sustancialmente hecho de que Jesús fue realmente hombre, que precisamente fue su obediencia, su libertad, su sufrimiento com hombre, lo que trajo la salvación. Por esto, la reacción a la unilateralidad alejandrina de Apolinar está motivac en primer lugar, por razones cristológicas.

Antioquía, el esquema Lógos-Hombre

En la discusión con Apolinar se fue formando en la antigua cristología antioquena un esquema totalmen diferente al de *Lógos-Sarx*: el esquema Lógos-Hombre. «Cristo, Dios y hombre, pero hombre, entendido como humanidad completa, operante desde sí misma, en una naturaleza humana "autónoma", física, espiritual volitivamente»[55]. Se trata de la obediencia de Cristo. Si su entrega tiene que ser humana, para ser así el correctivo a la postura del género humano trastocada en Adán, en su base debe haber una decisión humana auténtica. Po eso, el intento fundamental de los antioquenos es subrayar la humanidad de Jesús de forma total y sin traba partiendo de una motivación cristológica. Expresiones orientativas son las de Origenes, (t ca. 253), Tertuliano (ca. 220) y, más tarde, la de Gregorio de Nyssa (t ca. 390): «Lo que no es asumido, no está sanado» (Quod non assumptum non sanatum)[56]. «Si él [el *Lógos*] no hubiese asumido todo el hombre, no hubiese sido redimido todo el hombre» (Orígenes)[57].

Si nos preguntamos ahora sobre el «caso» Nestorio, tendríamos que distinguir dos cosas: por una parte, la for y manera cómo ha sido comprendido (o incomprendido) y juzgado; esto es, lo que ha entrado en la historia de herejías como «nestorianismo». Por otra parte, la propia intención de Nestorio, tal y como nos es conocida hoy[58].

La visión oficial de Nestorio (1 ca. 451) la podemos resumir fácilmente. Nestorio, desde 428 Patriarca de Constantinopla, había rechazado llamar a María *theotókos*, Madre de Dios. Las consecuencias no se hicieron esperar. Si María no es *theotókos*, el que de ella ha nacido no es Dios, sino mero hombre. Con ello Nestorio divide la unidad viva de Cristo y habla de dos cosas: por una parte, del Hijo eterno, el *Lógos* y, por otra, del Jesús temporal, nacido de María. La predicación de la divinidad y humanidad en Cristo se basa sobre e comportamiento que el hombre Jesús tiene ante el *Lógos*. Sólo hay, por tanto, una unidad moral, que surge por el

hecho de que Jesús de Nazaret se ha manifestado obediente ante Dios, ganándose así la unidad con Dios. Por el se habla de una «Cristología manifestativa». En una palabra, Nestorio no sólo enseña que hay dos naturalezas Cristo, sino también dos personas.

El mismo Nestorio parte de una explicación conceptual. Se pregunta bajo qué aspecto se ha de hablar de unidad y bajo qué aspecto de la diversidad en Cristo. Para ello se refiere al concilio de Nicea. Allí se habla de l dos cosas: que Jesucristo es de la misma naturaleza de Dios y que tiene una existencia humana. «Cristo —concluye Nestorio— es el nombre para ambas naturalezas».[59] Si se habla del dolor de Dios, se corre el peligro de hablar de Dios como «pasible» y cambiante en su ser Dios, en su naturaleza divina. Con el objeto de obviar es peligro, no habla Pablo en su carta a los filipenses (F1p 2) del Dios-Lógos como el crucificado, sino de Cristo.

> «Si recorres todo el Nuevo Testamento, no encontrarás en ningún sitio que la muerte sea atribuida a Dios (a la divinidad), sino, o bien a "Cristo" o al "Señor". Pues "Cristo", "Hijo" y "Señor", palabras atribuidas en la Escritura al Unigénito, son expresión de las dos naturalezas y unas veces, revelan la divinidad, otras, la humanidad, otras, ambas».[60]

La teología antioquena tiende a analizar lo que consideramos en la vida de Jesús como perteneciente a s divinidad, o a su humanidad. Se extienden largas listas de estas pertenencias: los milagros y la transfiguració serían atribuibles a la divinidad; tener hambre y sed, al cansancio de la humanidad. Todas estas atribucione tienen mucho de artificial y de forzado y dan la impresión de que rompen la unidad vital de Jesús. Por otra part las encontramos en la cristología neotestamentaria, donde se distingue entre la forma divina y la forma de sier (F1p 2) o entre la gloria y el anonadamiento (Jn 17). En consecuencia, afirma Nestorio. «Por eso pertenecen "Cristo" las dos naturalezas y no a "Dios, la Palabra"».[61] El sujeto al que se le atribuye el dolor, la cruz, y la resurrección, es Cristo. Por ello, le gusta a Nestorio llamar a María Christothókos y no Theotókos porque en este término ve él el peligro de una distorsión: que María hubiese engendrado a Dios, y que Dios (el Hijo) hubie comenzado a ser sólo desde María.

A pesar de que no consigue dar ninguna solución, Nestorio centra su pregunta en la correcta diferenciació entre naturaleza y persona, entre naturaleza y su portador. Para ello, acepta la diferenciación de Gregori Nacianceno de que el portador de la naturaleza siempre es uno y otro (alius et alius), pero no una cosa, aunque él es portador de una cosa y otra (aliud et aliud). La unidad de Dios y hombre en Cristo no ocurre en el campo de las naturalezas, de las esencias, sino en el de las personas. A pesar de toda la insuficiencia de cristología nestoriana, en la que se encuentran los puntos de partida para su descalificación en los concilios, ha no obstante, en ella una intencionalidad válida. La pregunta por la unidad de Cristo no se puede proponer en campo de lo esencial, sino en el de lo personal. Sobre esto se podrá construir toda reflexión cristológica que acla la cuestión: ¿Cómo es posible que un sujeto, una persona, Jesucristo, puede ser portador de dos naturalezas, el Dios y el ser hombre? De forma negativa podríamos concluir: Esto no es posible por medio de una mezcla en que se unan lo divino y lo humano como partes, tal y como lo propuso Apolinar, pues para ello debería haber d elementos «mezclables», a la manera como se mezcla vino y agua, cobre y cinc. La unidad de Cristo no puede s una unidad de naturaleza, pues en este caso ambas naturalezas mezcladas serian de por sí incompletas. De naturalezas completas sólo se pueden unir si esto sucede en un campo personal. Esto significa un paso importa para una comprensión personal. Pero todavía falta por aclarar en qué consiste este campo personal.

Tras las intenciones de Nestorio existe, por una parte, la proposición metafísica de que lo divino y lo humano son ni pueden ser dos dimensiones concurrentes. Por otra parte, en relación con esto, nos encontramos con u afirmación soteriológica, a saber, que la encarnación, la salvación, la redención —obras graciosas y libres de Dios— sólo se pueden dar en un campo personal. Si, por el contrario, hubiese en Cristo una unidad natural, las part estarían mutuamente relacionadas, para poder formar una naturaleza común. Así cuerpo y alma —ambas naturalezas incompletas— constituyen un compuesto humano sólo y necesariamente si se condicionan mutuamente. Pero la unidad de Dios y hombre en Cristo no puede ser de este tipo, pues si así fuere la encarnaci sería un hecho[62] necesario, y no obra libre de Dios, que sólo brota de su voluntad de salvación y que en manera alguna se puede postular de la naturaleza del orden de la creación.

De aquí se deducen dos consecuencias para que la cristología dé un paso adelante. Primera, ambas naturalez tienen que estar aseguradas en esta unidad, pues sólo así se puede mostrar que no surgen de una necesidad natu Segunda, esta unidad debe ser personal, **unión** hipostática.

Nestorio lucha por comprender especulativamente este misterio. Y no se da por satisfecho señalando paradoja. El quiere «seguir pensando» este misterio de fe. Desgraciadamente su altura intelectual no fue suficie para concluir realmente este empeño. Personalmente fue algo impetuoso y no quiso ni considerar el empe justificado de los alejandrinos. Con todo, dirigió la reflexión cristológica por el camino correcto, mostrando que comprensión personal de Cristo se encuentra en el centro de la cristología. Pero lo que no consiguió fu desembarazar el concepto de persona de su origen filosófico, haciéndolo apto para el carácter especial d problema: el misterio de la persona de Cristo.

Por todo ello, se comprenderá cómo se ha podido ver en la teoría de Nestorio una especie de «arquetipo», «camino en el bosque» cristológico, el tipo de la cristología de la separación». En realidad sí que ha habido u cristología nestoriana de la separación. Los discípulos de Nestorio la enseñaron y aún hoy se la puede encont

en algunas descripciones científico-populares. Este esquema fue formulado con tanta más agudeza cuanto q
después de Calcedonia se presentó con el monofisitismo un «contratipo»: la «Cristología de la mezcla». Nesto
separa divinidad y humanidad, permitiendo sólo una unidad moral, mientras que Eutiques (j post 450), el «testi
de la corona» monofisita, las mezcla las dos, enseñando que en Cristo hay una sola naturaleza, de manera que y
no hay ninguna auténtica humanidad de Cristo. La divinidad, con todo, debido a esta mezcla, ha variado y se
hecho pasible. La tentación de crear una especie de «dialéctica de la herejías» es grande, sobre todo en l
correspondiente al campo del dogma cristológico, donde se corre siempre el peligro de subrayar unilateralmen
ya la separación ya la unión.

Ambos tipos tienen por base un empeño legítimo. Ambos tienen su verdad. Los alejandrinos quieren, sob
todo, mostrar que en Cristo Dios ha venido *realmente* y que el hombre ha sido *realmente* asumido por Dios. Su
meta es siempre la de una real humanización de Dios y una divinización real del hombre. Por eso, hablan tambi
los alejandrinos del «dolor de Dios», de la «muerte de Dios», como así habló también Ignacio de Antioquía c
«dolor de mi Dios»[63], de la «sangre de Dios»[64]. Estas formulaciones «teopasquistas» (que hablan del dolor de
Dios) de los alejandrinos representan aún hoy una de las preguntas más urgentes de la cristología, pues si en
obra de Cristo Dios mismo no se compromete, ¿dónde está la obra de la salvación? Los alejandrinos intentan
mantener la encarnación real, por lo que acentúan siempre que si en la cruz no murió el *Logos*, el Hijo, el que
murió fue un mero hombre, que, por muy justo y perfecto que fuese, no pudo ser la salvación de todos. Por ell
repiten constantemente: «Dios *mismo*...se ha hecho hombre, ha padecido....» En todas estas formulaciones
«teopasquistas» se encuentra una pregunta que hoy sigue siendo urgente allí donde se habla del «dolor de Dios
de la mutabilidad y del hacerse *(fieri)* de Dios: Si en la encarnación, Dios entra en la historia, en lo finito, ¿sigue
siendo él el Dios trascendente? ¿Deja de ser Dios si se hace hombre? Es precisamente contra esta representaci
contra la que se defiende la cristología antioquena, y precisamente —por extraño que parezca— por el mismo motivo
cristológico. Si Dios se hace hombre, sufre y muere, y si deja de ser Dios por ello, nuestra salvación está vací
Para nuestra salvación hacen falta las dos cosas: que Cristo sea y siga siendo Dios en su vida y en su obr
humana.

La expresión de un Dios doliente siempre les pareció inadmisible a los antioquenos, mientras que lo
alejandrinos quisieron expresar con ella la dinámica de la historia de la salvación, a saber, que Dios mismo se «
comprometido» en el acontecimiento cristiano a favor de la salvación de los hombres. Los antioquenos percib
que aquí, desde una visión ontológica, existe el peligro de lesionar la trascendencia de Dios. Siempre está
acentuando que no se puede hablar sin más ni más de un sufrimiento de *Dios*, ni de una encarnación de *Dios*, sino
es de una determinada manera.

Sobre el proceso de una comprensión personal

En la discusión sobre la teología de Nestorio y de Apolinar las categorías de la filosofía, a la sazón existentes,
mostraron insuficientes. Siempre será el mérito de los tres capadocios, sobre todo en relación con la teolog
trinitaria, haber expuesto los primeros rasgos de un concepto cristiano de persona. Pero pronto ocurrió que
concepto trinitario de persona, desarrollado por ellos, necesitaba de un importante proceso ulterior para poder s
empleado en la cristología. El problema de Nestorio y el de su aplicación del concepto actuaron aquí d
catalizadores.

Ya desde Nicea se había planteado la pregunta sobre la confesión de la verdadera divinidad de Cristo, y
después, tras el primer concilio de Constantinopla, sobre la divinidad del Espíritu Santo. En concreto, la discusi
versaba cómo Padre, Hijo y Espíritu pueden ser verdaderamente uno y tres a la vez. El resultado de la luch
trinitaria fue entrever la diferenciación entre naturaleza y persona, y, junto con ello, ir descubriéndose el prim
acercamiento al concepto de persona. El que se pudiera llegar a esto se comprende partiendo desde los datos de
revelación. La metafísica antigua diferenciaba entre lo general y lo particular, pero dando a lo general, a lo prop
a lo esencial y verdadero el rango más alto. Lo individual, lo especial se comprendía primariamente com
limitación y restricción. Por ello, la metafísica antigua conoce, sobre todo, la pregunta por el ser, ya sea en
sentido de la idea platónica, ya del *eidos* aristotélico, las "esencias" de las cosas[65]. Pero no conoce el concepto de
persona, el «ser-por-sí-mismo», como última propiedad, irreductibilidad a lo general. Este concepto empieza po
a poco a alcanzar en la teología trinitaria y en la cristología una importancia fundamental e irrenunciabl
Lógicamente, este proceso necesitó aún de mucho tiempo hasta conseguir su asentamiento[66].

Si nos preguntamos por la historia de su origen, la diferencia entre naturaleza y persona de Gregori
Nacianceno es la expresión más sencilla. La iglesia oriental lo llama Gregorio el teólogo, por sus escritos sobre
teología de la Trinidad. Estudia, desde la perspectiva trinitario-teológica, la diferencia entre masculino y neutro:

> «Pues ni el Hijo es Padre -ya que uno solo es el Padre, pero él es lo que es el Padre-, ni Hijo
> es el Espíritu- pues proviene del Hijo, y sólo hay un Unigénito, pero él es lo que es el Hijo»[67].

En la Trinidad no hay, pues «esto y lo otro», pero sí «cada uno». En Cristo, por el contrario, en el Hijo hech
carne, no hay un «éste y éste», es decir, no hay dos portadores o sujetos, sino uno y el mismo solo sujeto, pero
hay «esto y esto»: divinidad y humanidad[68]. Gregorio acentúa constantemente que no se trata de juegos de
palabras, sino del objeto, de la realidad de la fe. Pero como siempre existe la posibilidad de entenderse en el u

de las palabras, intentaron él y los otros dos grandes capadocios, Basilio de Cesarea (+ 379) y Gregorio de Nys (+ 395) encontrar una terminología lo más adecuada posible. Fue una genial y existosa «maniobra» el que l capadocios usasen dos conceptos filosóficos sinónimos para designar la tensión entre naturaleza y persona, en «esto y lo otro», entre el «qué» (pregunta esencialista) y el «quién» (pregunta personalista): los conceptos d *ousía* (esencia) y *hypóstasis* (hipóstasis, persona). En la filosofía profana se denomina *ousía* «aquello que es» y con *hypóstasis* «aquello que subsiste».[69] Ambos dicen lo esencial, el *qué* de una cosa. Los capadocios siguieron desarrollando estos conceptos, los «cristianizaron», los «bautizaron», siguiendo viendo bajo el concepto de ovo el «qué», pero bajo el concepto de hipóstasis el «quién», esto es, el sujeto individual, que llamamos persona. partir de estos presupuestos se comprende por qué más tarde, al preguntarse sobre la encarnación, se designaron *quién* de Cristo, como su hipóstasis, y el *qué* como su verdadero ser Dios y su verdadero ser-hombre, como *ousía* – substantia.

¿Qué es lo que propiamente constituye la «Persona?» ¿Por qué alguien, un hombre, puede distinguirse, e cuanto sujeto propio e inalienable, de otro? Seguiremos con esta pregunta más adelante, viendo cómo ha surgi en la historia de la teología e intentando seguir el desarrollo de este pensamiento. Lo fundamental está en servicio prestado por Gregorio de Nyssa, el más especulativo de los capadocios, en su famosa carta «Sobre diferencia entre naturaleza e hipóstasis».[70]

Gregorio parte de una observación lingüística. Hay que distinguir dos tipos, dos realidades: la denominación lo general y los nombres propios. Si decimos: «un hombre», mentamos una denominación general, que es prop de todos los hombres. Pero si, por el contrario, preguntamos: ¿Quién es ese hombre?, entonces la respuesta es u nombre propio: Pedro, Pablo u otro. ¿Cómo podemos llegar a este nombre propio, a determinar la individualid concreta, al hombre individual y concreto? ¿Dónde se encuentra lo específico de esta su realidad? Desde despertar de la filosofía griega, el pensamiento siempre ha tropezado con esta pregunta. ¿Es lo individual, realidad concreta una determinación positiva, una perfección propia o se trata más bien de un «caso de» al general, una caída del ser verdadero, de la verdadera realidad? Esta pregunta se toma urgentísima cuando hombre se pregunta por sí mismo, por su propio yo. La filosofía griega pregunta sobre todo, por el ser. Aristótel considera la contemplación del ser como la propia tarea del filósofo.[71] ¿Cuál es la esencia del hombre? Esta pregunta no es suficiente; más urgente es aún, hasta la modernidad, y hasta nuestros días, otra que cada vez propone con una imperiosidad cada vez mayor: *¿Quién* soy yo? La respuesta a la pregunta por la esencia no es suficiente para contestar a la pregunta esencial para el hombre; no hay ciencia, ni filosofía, ni hombre alguno q pueda dar aquí una respuesta. «Quienquiera que perciba en sí la pregunta [¿Quién soy yo?] sabe con toda certe que el destino de todos los demás es igualmente percibirla».[72] En esto hay algo en común que nos lleva a lo esencial en el hombre.

¿Cómo determina Gregorio esta diferencia entre las denominaciones generales y los nombres propios? ¿Cóm realiza esta diferenciación? Cuando decimos «un hombre» no decimos lo especial, lo propio de *este* hombre, sino una denominación general, la esencia (ovoía), la naturaleza (gvotg). Para conseguir una mayor determinació para que reciba su subsistencia (vató-oiaots) hace alta una mayor precisión. A esta determinación la llam Gregorio «caracterizar» de manera que se tomen en cuenta propiedades especiales y particularidades. Esta particularidades son las que caracterizan a la persona, a la hipóstasis. Pedro, Pablo, Jaime se diferencian entre no por su ser-hombre, sino por las particularidades propias de cada uno. Así llega a damos Gregorio un formulación gnoseológica: La hipóstasis, la persona es predecible y reconocible en las particularidades de ca uno. Pero ¿cuáles son estas particularidades? Se piensa en «todas aquellas particularidades internas y externa que pueden darse en un hombre concreto, desde su ubicación hasta su comportamiento moral».[73] Este color de la piel, este color de los ojos, esta voz, estas «señales especiales» son las que determinan a estos hombres concret hasta el «carácter», una de las particularidades psíquicas.

Las ciencias descriptivas se sirven de esta metodología para determinar sus objetos de estudio. Pero ¿e suficiente esta determinación de las características individuales para llegar a la persona? ¿Soy yo, «yo mismo» p la casual conjunción de ciertas particularidades? ¿Constituyen éstas la persona? «En general, se tiene la impresi de que la reflexión de Gregorio sobre la hipóstasis se situaba más sobre un campo individualista qu personalista», así lo piensa Ghislain Lafont.[74] ¿Se consigue ver en la persona algo más que un caso especial de «ser-hombre»? En Gregorio no parece que se ha conseguido distinguir con la suficiente claridad entre individuo persona. Lo que les falta, primero a Gregorio, y después a Nestorio en su concepto de persona es la diferenc entre determinación gnoseológica y constitución ontológica. No hay duda de que también aquí se corre el pelig de ver otra vez lo real del hombre en el campo de lo esencial. Persona, como nombre, se distingue en s fundamento de las propiedades que *tiene* la persona. Persona, como nombre, es unicidad y referencia en una sola cosa; es un ser-«tú» para Dios y una tarea.[75] Más tarde se contempla la persona como subsistencia, como un ser-desde-sí-mismo. Pues «yo» soy más que mis propiedades y más también que mi propia conciencia.

Nestorio intentó proseguir el camino de los capadocios en su análisis cristológico. Y aquí fue precisamen donde se echó de ver la insuficiencia del concepto de persona habido hasta entonces. Partiendo de esto, de qu Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, se da por supuesto que esto significa un verdadero ser-hombre, u ser-hombre con todas las propiedades del ser-hombre. Y esto lleva indefectiblemente a la idea de que esta

propiedades constituyen una hipóstasis humana, una persona. Si se entiende por persona exclusivamente la su de las particularidades de un individuo, consecuentemente habrá que concluir que en Cristo no sólo hay d naturalezas, sino también dos personas, la divina —determinada por sus características divinas, las del Hijo eterno—, y la humana, determinada y configurada desde la propiedades concretas que hacen de Jesús este hombr diferenciándolo de otro cualquiera.[76] No hay duda de que Nestorio enseñó realmente que en Cristo había dos nQóawna. ¿Las entendió él como personas en sentido completo? Apenas nos atreveríamos a afirmarlo, pero s acceso a la cristología fracasó en que no supo descubrir con la suficiente claridad cómo Cristo realmente es uno. Por ello no es injusto, si, al juzgar a Nestorio, se insiste, sobre todo, en este punto: que la unidad de Cristo se fue añadida posteriormente y que, por eso, todos los intentos de aclaración de esta unidad parecen sacados de manga. Por dolorosa que fue esta crisis producida por Nestorio, tuvo, con todo, como consecuencia que reflexión cristológica experimentó un profundizamiento y que se intentó una y otra vez desarraigar la confesi cristiana de la fe de los defectos de la filosofía griega, para darle así una expresión propia.

Apolinar habla sin diferencia alguna de una hipóstasis y de una *physis* (naturaleza), en lo que también le sigue la teología alejandrina. Cirilo de Alejandría (t 444) puede hablar con la firme convicción de que aquí se trata de u antigua fórmula de Atanasio, de «una naturaleza del *Logos* de Dios hecho carne». Comprende a Cristo como una existencia concreta e individual. Esto sonaría para un antioqueno como sospechoso, pues los antioquenos valo mucho las claras diferencias. El auténtico ser-hombre de Jesús sólo queda garantizado si se diferencia naturaleza humana de la naturaleza divina. Los alejandrinos se interesan más por el cumplimiento de l encarnación, entendiéndola como un cumplimiento vivo y así pueden sin más hablar de una *physis*, es decir, son «monofisitas». Los alejandrinos, por su parte, miran más el ser Dios y el ser-hombre en Cristo como d realidades dadas y relacionadas mutuamente, es decir, como dos naturalezas en sentido metafísico. Al fijarse m en las determinaciones esencialistas, es comprensible que hablar de una naturaleza en Cristo sea inaceptable.

La continuación del cisma

Algo de trágico hay en estas dos maneras de acercamiento al misterio cristológico como también en la incomprensiones que de aquí surgieron y que culminaron en un desgraciado cisma eclesial. Naturalment también influyeron muchos motivos políticos en el conflicto entre Nestorio y Cirilo. No sólo dio pie a los dos m importantes concilios cristológicos, Efeso (431) y Calcedonia (451), sino que dio también el impulso al prim cisma eclesial que ni aún hoy ha sido superado. Tras el concilio de Efeso, se llegó a una separación con todo grupo de iglesias «nestorianas», cuyos motivos eran tanto políticos y étnico-nacionales como dogmáticos A és pertenece la iglesia siria oriental, cuyo territorio, en tiempo de los dos Concilios, se encontraba fuera del impe romano, por lo que no estaba representada en Éfeso. Entretanto apoyaba la posición de Nestorio. A lo largo de historia, llegó a ser una de las iglesias cristianas más florecientes. Desde su patriarcado posterior en Babilo (Seleucia. Ktesifón), en Persia (hoy Irak) se desarrolló una increíble actividad misionera, que llegó hasta la Chi Su influencia se extendió sobre casi toda Asia. En sus momentos más álgidos llegó a tener la iglesia nestoria 230 diócesis extendidas por toda Asia, con millones de fieles. Debido a las fuertes persecuciones a lo largo de l siglos, se fue reduciendo poco a poco. Hoy reside el *Katholikos* en Morton Grobe (USA), habiendo, además, algunos obispados en Irán, el antiguo país central, en Irak, en el Líbano, en la India y en Australia.[77]

Las iglesias monofisistas, que se separaron después de Calcedonia de la ortodoxia, constituyen aún hoy grupo considerable. A ellas pertenece la iglesia jacobita de la Siria oriental, la iglesia copta, los etíopes y l armenios. Por pocas que fuesen las razones primarias dogmáticas que llevaron al cisma, Efeso y Calcedon provocaron heridas dolorosas en la historia de la Iglesia, heridas que aún hoy están abiertas.[78] No podemos pasar por alto el papel que la escisión de las iglesias cristianas ha desempeñado en pro del surgimiento del Isla Aunque las conversaciones entre la ortodoxia, las así llamadas antiguas iglesias orientales, y la Iglesia roma católica han sido fructíferas a lo largo de los últimos años, el camino hacia la unidad está aún lejano pedregoso.[79]

b) El concilio de Éfeso (431) y Cirilo de Alejandría

El tercer concilio ecuménico, que se reunió en Éfeso en el año 431 a petición de Cirilo de Alejandría, tenía q dar una respuesta al «caso Nestorio». No es éste el lugar para discutir las complejas circunstancias históricas d este Concilio; hubo factores económicos y políticos.[80] Para nuestra exposición tiene sobre todo importancia la aportación dogmática del Concilio. Es significativo para comprender a las iglesias primitivas el hecho de que l obispos en Efeso no querían una nueva formulación dogmática, más bien comprendían todo lo que decían co interpretaciones y confirmaciones del Credo de Nicea. Para ellos, la fórmula nicena era la definitiva fórmu cristiana. El Concilio se consideraba a sí mismo como el legítimo intérprete de Nicea, que es el «resumen de la apostólica». Efeso nos ofrece así un buen ejemplo para la interpretación continuada de la fe apostólica, según l nuevas situaciones, y para ir por el camino que caracteriza las confesiones de todos los antiguos concilios.[81]

El resultado de Éfeso puede ser resumido en esta frase que interpreta a Nicea: «Uno y el mismo es el Hijo del Padre y el nacido en el tiempo según la carne de María la virgen, que, con razón puede ser llamada madre de D (theotokos)».[82] El Hijo de Dios es, de manera misteriosa, el sujeto de la vida humana de Jesús. Esta confesión e

la gran aportación del concilio de Éfeso. Naturalmente que el Concilio no es una reunión de dogmáticos. L concilios son más bien dogmáticos en sentido original: confiesan y proclaman solemnemente la fe. Se confies seguidores de los «dogmata» apostólicos de la revelación. Raras veces ocurre que los concilios prosiga discusiones teológicas con una «aportación a la discusión teológica». No es ésta su misión. Éfeso confiesa unidad de Cristo como sujeto. Dentro de esta confesión y partiendo de ella es cómo se puede seguir desarrollan y abriendo la reflexión teológica.

A Cirilo de Alejandría hay que llamarlo el teólogo de Éfeso por antonomasia. Una breve mirada a su cristolog hará que nuestra argumentación dé un paso adelante por el camino de la comprensión personal de la cristolog Cirilo, en su escrito centrado sobre la figura de Cristo, interpretó todo lo que Éfeso, siguiendo a Nicea, hab confesado.

> «Él, que es la "imagen del Dios invisible" (col 1, 15)... ha tomado figura de siervo, pero no como si se le hubiese adherido un hombre, como dicen [los nestorianos], sino al darse él a s mismo esta figura, de tal manera que él mismo así [es decir en la figura de siervo] confirma su semejanza con Dios Padre»[83].

Esta cita nos muestra los rasgos esenciales de su cristología. Si confesamos en la fe que el Hijo se ha hech hombre, entonces esto quiere decir que él es, también hecho hombre, el Hijo. Cirilo repite esto una y otra ve citando la carta a los corintios (2 Co 4, 6), donde Pablo dice de la gloria de Dios que reluce en la faz de Cristo:

> «Pues el Hijo unigénito muestra en sí mismo la gloria del Padre también como encamado [... Pues en una figura de hombre no podemos ver a Dios, a no ser el Lógos, que se ha hecho hombre, igual a nosotros, permaneciendo así [esto es, como el encarnado] el verdadero y «natural» Hijo»[84].

En la Palabra hecha hombre reconocemos, pues, la gloria del Padre. Creer en Jesús de Nazaret quiere deci creer en la persona del Hijo de Dios. En este contexto cita Cirilo con gusto el episodio del ciego de nacimient Jesús le pregunta: «¿Crees en el Hijo de Dios?» Y él le responde con otra pregunta: «¿Quién es, Señor, para q crea en él?» Jesús: «Lo has visto, el que habla contigo, ése es» (Jn 9, 35-37)[85]. Este «lo has visto», supone, según Cirilo, que la humanidad de Jesús no es una especie de vestido, una librea del Lógos, sino que él mismo es esta su humanidad. Por ello puede Cirilo insistir: La carne es, de alguna manera, el Lógos; se ha llegado a una real identidad.

Éste es el paso decisivo que Cirilo da para el desarrollo de la comprensión de la persona de Cristo. Encarnaci significa que el Lógos, el Hijo se identifica con la carne, con el ser-hombre y de tal manera que lo hace su propio ser-hombre. Por ello siempre habla Cirilo de un «hacérselo-propio» (i,&&otoírio*ai). Este pensamiento d apropiación se manifiesta especialmente fructífero de cara al futuro desarrollo del concepto de persona, cuando trate de determinar, ante las definiciones clásicas de persona, que la persona hay que considerarla, sobre tod desde la subsistencia y desde sus propiedades inconfundibles, y de introducir el elemento relacional, la relaci esencial de una persona con otras y la capacidad identificadora en la concepción de persona[86]. Cirilo subraya que la encarnación del Hijo significa que él se ha apropiado el ser-hombre, de tal manera que él mismo se ha hech hombre. Un ejemplo, entre otros muchos, es el siguiente:

> «El Lógos se ha hecho hombre. ¿Cómo podría ser esto verdad, si no fuera porque él mismo (avtó5) se hizo carne, es decir, hombre, al apropiarse del cuerpo humano en una unidad inseparable, de manera qu este [cuerpo] fuese reconocido como propio y no como el de otro cualquiera»[87].

Esta apropiación significa que el Hijo mismo es el sujeto de la vida humana de Jesús. Por ello, puede y del Cirilo decir que el Lógos no sólo se ha servido de una humanidad como instrumento —que es la manera cómo Dios habla por los profetas—, sino que es su propio ser-hombre. Todo lo que pertenece a este ser-hombre se lo ha apropiado el Lógos. Nacimiento, sufrimiento, muerte pueden y deben decirse realmente del Hijo, si no esta encarnación sería una mera ficción. Cirilo subraya también el otro aspecto de esta apropiación: Así como el H se ha apropiado del ser-hombre, así también el ser-Hijo pertenece «a lo más propio de este ser-hombre, a l propiedad de la humanidad»[88].

Un paso más da Cirilo al profundizar sobre la cristología en su oración «Intercambio de propiedades» «comunicación de idiomas». Si Dios se ha hecho hombre, habrá un intercambio entre la humanidad y la divinic de Cristo. Pero ¿cómo es este intercambio en sus pormenores? ¿Qué consecuencias tiene hablar sobre la unidad Dios y hombre para Cristo? En esta unidad no se trata de una mezcolanza de lo divino y lo humano, sino de u situación personal en el más alto grado. La humanidad de Jesús no se distingue en nada de la de otro hombre; s en esto, que lo más propio de ella, lo más personal, consiste en ser la humanidad del Hijo, en ser, desde l mismas raíces, «filial». Para Cirilo el ser-hombre es una propiedad del Lógos y, viceversa, el ser-Hijo es una propiedad de Cristo. A primera vista esto nos parecerá algo bastante abstracto. Para comprenderlo mej tendremos que considerar más de cerca la perspectiva soteriológica, a partir de la cual Cirilo comprende comunicación de idiomas.

> « "En él habita la plenitud de la divinidad corporalmente" -dice Pablo (Col 2, 9). Y el teólog [el Evangelista Juan] nos revela el gran misterio: que la Palabra habita entre nosotros (Jn 1, 14) Pues nosotros estamos todos en Cristo y toda la humanidad en su unidad [ró xoLvóv

ztQóowzrov - literalmente: la persona conjunta de la humanidad] ha sido reanimada en él para una nueva vida... La Palabra ha habitado con todos nosotros en uno solo, para que desde el único y verdadero Hijo de Dios, pasase la filiación a todos los hombres, por medio del espíritu de la santidad»[89].

Cirilo, y con él toda la cristología de los Padres, se sitúa aquí completamente en la perspectiva de Pablo contempla a la humanidad que comienza, restaurada en Cristo. Las perspectivas cristológicas y soteriológic eclesiológicas son inseparables. Dicho con una corta y concisa fórmula:

«Así como el ser-Hijo se hizo en Cristo propiedad de su ser-hombre por la unión con el Lógos, de acuerdo con el plan de salvación de la economía, así se hizo él propiedad del Lógos, para estar rodeado de una multitud de hermanos y ser su primogénito por su unión con la carne»[90].

Apropiarse del ser-hombre no quiere decir, pues, apropiarse de una naturaleza humana abstracta, sino que Hijo se identifica con toda la historia, también con la situación de miseria y de muerte de la humanidad. No avergüenza de llamar a los hombres hermanos (cfr. Hb 2, 11). Toma la figura de siervo por los esclavizados por pecado, para liberarlos de la misma manera que él es el totalmente libre en la figura de siervo.

En el Credo confesamos que «el solo Señor Jesucristo, el Hijo unigénito del Padre... por nosotros los hombres por nuestra salvación se encarnó y se hizo hombre». Cirilo, y tras él la gran tradición cristológica de los concili y de los Padres, comprendieron la encarnación como *tomar carne*, tal y como el himno a los filipenses habla de que *tomó* la figura de siervo. Antes de cualquier pregunta de cómo habría que comprender esto, se dio a conoce como la Buena Noticia: Dios-con-nosotros; Cristo es el Emmanuel (como Mateo lo representa). Con razón se caracterizado esta cristología como la «Cristología del Emmanuel»[91]. Es realmente una cristología descendente, en el sentido de que la iniciativa y el origen de la salvación en Cristo es de Dios y sólo de Dios. Pero Emmanu significa realmente «Dios-con-nosotros». Encarnarse significa, pues, aceptación del ser-hombre, «ascensión» toda la realidad humana hacia Dios. Nuestra realidad humana es la del Hijo. Esto no es sólo una presenci semejante a la *schekhiná*, o al espíritu de Dios en los profetas; no es una mera «morada», sino la aceptación del ser-hombre. En este concepto central de la aceptación se habla, por una parte, de la dimensión del acontecimien cristiano (sólo una persona puede ser capaz de aceptar), por otra, se explica la importancia histórico-salvífica d acontecimiento cristiano, pues, al tomar el Hijo la figura de siervo, Dios ha aceptado a los hombres y los ha hec hijos.

Éfeso se sitúa en la tradición «alejandrina, que ve la encarnación no como un «apiñamiento» de dos sustanci (lo que ya es, por su incomparabilidad, impensable), sino como el proceso dramático de la aceptación por Dios la humanidad, ya no sólo como afirmación, sino como identificación de una manera inconcebible e inimaginab como verdadera *encarnación* del Hijo. Sobre la persona se dice aquí que lo propio de la persona de Cristo, del Hijo, es poderse identificar: «Pues él, el Hijo de Dios, se ha unido por su encarnación, en cierta manera, con l hombres» (GS 22).

c) El concilio de Calcedonia

Ya 20 años después de Éfeso, en el año 451, se vio la Iglesia necesitada de nuevo de convocar un concili ecuménico en Calcedonia, junto a Constantinopla; era el cuarto que intentaba dar un paso adelante en busca clarificación, en medio de los interminables debates cristológicos. Si Éfeso insiste, con la tradición alejandrin sobre todo en la unidad del su-jeto —verdaderamente es el Hijo de Dios el que se ha hecho hombre—, se impone ahora hacer justicia al objetivo de la tradición antioquena, de que no ha habido mezcla de Dios y hombre; s impone aclarar que el encamado sigue siendo verdadero Dios y que se ha hecho verdadero hombre. En la liturg de la festividad de la circuncisión se dice: «Lo que era siguió siéndolo [a saber, Dios] y lo que no era lo aceptó, ser-hombre»[92].

Lo calcedonense no ha tenido muy buena prensa[93]. Parece demasiado estático y demasiado esencialista, demasiado helenista y demasiado metafísico. Y esto quiere decir demasiado poco «movible», funcional, bíblic histórico. Por lo general, lo que lleva a este enjuiciamiento se debe simple-mente a un asombros desconocimiento de lo que ocurrió en Calcedonia[94]. Si el hecho histórico, del que aquí se trata, hubiera tenido poca importancia, quizás esta actitud seguiría siendo poco seria, mas no, por lo menos, tan trágica. Pe Calcedonia es uno de los más importantes concilios que pone el marco normativo a disposición de toda cristología ulterior. Calcedonia mismo comprendió, con plena conciencia de esta reivindicación, que su «fórmul era la auténtica interpretación de la fe apostólica. Se trata de una cuestión eminentemente eclesiológica. Si s acepta que entre la cristología neotestamentaria y la confesión de Calcedonia hay una ruptura, una falsificación lo originario, se perdería con ello, al mismo tiempo, la continuidad de la fe, y Calcedonia seria, junto con l cristología que le sigue, una ruptura, obligándonos a nosotros a dar un rodeo a esta ruptura para poder encontrar testimonio cristiano neotestamentario original. ¿Cómo se puede hacer esto? ¿De dónde tomar los criterios para reincidir nosotros en lo mismo que se reprocha a Calcedonia, a saber, disolver el cristianismo en la forma d pensamiento de su tiempo. Pero esto no es Calcedonia. Si nos ocupamos con más cuidado del Concilio, verem

que los padres conciliares tenían como objetivo fundamental el *kerygma*. Ellos no querían reducir la confesión apostólica a pura filosofía, sino asegurarla contra tales reducciones.

Precisamente este objetivo se vio claro en Calcedonia. Como ya ocurrió en el concilio de Éfeso, aquí no se tra de definir algo nuevo, sino de presentar con claridad el Credo de Nicea. Por eso lo primero que hay en las actas el Credo, siguiendo después la interpretación, que vale como la fórmula propia de Calcedonia: «Siguiendo a l santos Padres, nuestra doctrina unánime y nuestra confesión es la del único y mismo Hijo, nuestro Seño Jesucristo...»[95] Ocho veces aparece con toda claridad la expresión «uno y el mismo» (*ena kaí ton auton*).[96] El texto de Calcedonia tiene el mismo esquema básico que el símbolo de Nicea. Se habla de la encarnación del úni y verdadero Hijo del Padre.

Nicea parte de la unicidad del sujeto, pero presupone también algo más: que el Hijo es eterno como el Padre consustancial con él, y que nació de María en el tiempo, como hombre. Lo que significa —contra todo tipo de reduccionismo— que se reconoce la verdad de su ser-hombre, como también la verdad de su ser Dios. Nicea tení que insistir sobre todo en el verdadero ser-Dios, contra la herejía arriana. En Calcedonia se aprecia que el Cred niceno afirma igualmente el verdadero ser-Dios. Ambas expresiones están unidas por el tema del «dobl nacimiento» del Hijo, engendrado eternamente por el Padre y nacido como hombre de María. Esta fue la intuici de Calcedonia. No es otra que aquella que configura en el Nuevo Testamento la cristología; así en el evangelio Mateo, al final del árbol genealógico de Jesús: «Jacob engendró a José, el esposo de María, de la que nació Jesu llamado el Cristo» (Mt 1, 16). El *pasivum divinum* muestra que, por una parte, Jesús ha nacido realmente como hombre, pero no en la línea genealógica de «N engendró a N», sino «lo que en María ha nacido es del Espíri Santo» (Mt 1, 20).

El objetivo de Calcedonia no fue otro que el de Nicea, y éste no fue otro que el de la fe apostólica. La fe de u cristiano palestino del primer siglo no tiene por objeto otra realidad que la de un cristiano del siglo tercero. Ot tratamiento habría que usar si se preguntase cómo se expresa lingüísticamente esta fe en Palestina, en Nicea, Calcedonia o en nuestros días. Pues por mucho que insistamos en que la fórmula de fe de Calcedonia es identi con la del Nuevo Testamento, siempre nos preguntaremos por qué y de qué manera este objetivo siempre váli ha quedado prendido de las palabras de un concilio antiguo. Esto nos pone ante la grave pregunta hermenéuti sobre la obligatoriedad de los concilios y de las expresiones magisteriales. Intentemos hacer dos advertencias:

Primera. El que hoy se pueda hablar de la fe apostólica, el que hoy se pueda decidir sobre la fe cristiana, sólo posible, porque esta fe se nos ha ido transmitiendo hasta hoy. Tradición significa, primero, tradición apostólica.[97] Como no hay otro medio de acceso a la predicación y testimonio de Jesús que la predicación y el testimonio de comunidad primitiva, más exactamente, de los testigos, primero de los doce, y después, en sentido amplio, de l discípulos, la tradición no significa más que actualización permanente del testimonio apostólico. Para ello, presencia viva del Señor glórificado en la Iglesia por el Espíritu y la unión permanente con el testimonio de l testigos del Resucitado deben estar inseparablemente unidas. Cristo está presente hoy en su Iglesia «por Kerigma» (como subraya con razón Rudolf Bultmann), en el sentido de que el testimonio apostólico está presen en la actualidad, creando unidad. La fórmula de fe de la Iglesia, las confesiones y definiciones de los concilios s algo así como ventanas que posibilitan la mirada a esta fe apostólica.

Segunda. Para el trabajo teológico es necesario criticar cuidadosamente las formulaciones de los concilio Como Nicea, Calcedonia permanece como un instancia necesaria para la verificación y cuestionamiento crítico la cristología. Toda sentencia teológica sobre Jesús el Cristo tiene que dejarse medir por él. Y para ello hay qu conocer muy bien los textos de Calcedonia. En las páginas siguientes someteremos, por ello, la definición a u exacta investigación.

El símbolo de Calcedonia

> «(1) Siguiendo entonces, a los santos Padres, unánimemente enseñamos a confesar (2) un solo y mismo Hijo: (3) nuestro señor Jesucristo, (4/5) perfecto en su divinidad (6) y perfecto en su humanidad, (7) verdadero Dios y verdadero hombre (8) [compuesto] de alma racional y de cuerpo, (9) consustancial (ó sovotos) al Padre por la divinidad, (10) y consustancial (ó sovoio5 a nosotros por la humanidad, (11) similar en todo a nosotros, excepto en el pecado, (12) generado por el Padre ante de los siglos según la divinidad, (13) y, en estos últimos tiempos, (14) por nosotros y por nuestra salvación, (15) engendrado en María virgen y madre de Dios, según la humanidad: (16) uno y el mismo Cristo señor unigénito; (17) en el que han de reconocerse dos naturalezas, (18) sin confusión, sin cambio, sin división, sin separación, (19) n habiendo disminuido la diferencia de las naturalezas por causa de la unión, (20) sino más bien habiendo sido asegurada la propiedad de cada una de las naturalezas, (21) que concurren a formar una sola persona e hipóstasis. (22) Él no está dividido o separado en dos personas, (23) sino que es un único y mismo Hijo unigénito, (24) Dios, Verbo, y señor Jesucristo (25) como primero los profetas (26) y más tarde el mismo Jesucristo lo ha enseñado (27) de sí y como no lo ha trasmitido el símbolo de los padres».[98]

Este texto es un entretejido de formulaciones neotestamentarias y nicenas. Cristo es perfecto en su humanid (5); toda idea de un semidiós queda excluida: el ó tovovtos, consustancial al Padre, queda explícitamente afirma Pero también él es perfecto en su humanidad (6). Todo esto pertenece a las confesiones más importantes de la cristiana: ser-hombre no es un defecto, una tara, sino que tiene su propia perfección que le es esencial. Cristo verdadero hombre con un alma racional, con *psiqué loguiké* (esto se afirma contra Apolinar, quien sustituía el alma por el *Lógos*) y con un cuerpo, *soma* (contra toda forma de docetismo). El es perfecta y totalmente hombre. Y la razón de esto es un argumento soteriológico: Cristo nació «por nuestra salvación» y no para deshacer d algún modo el ser-hombre. Su ser-hombre es, por ello, el ser-hombre perfecto y ejemplar, porque él «es igual nosotros», no es un superhombre o un hombre totalmente distinto, sino un hombre auténtico. Y esto tiene s efectos sobre nuestro ser-hombre, pues aquí hay uno que vive entre nosotros con una vida de hombre, «en tod igual a nosotros, menos en el pecado» (Hb 4, 15). No es el «qué» lo que separa el ser-hombre de Jesús del d todos los demás hombres, sino el «cómo» (11). No se dice cómo se ha formado este ser-hombre, un ser-homb sin pecado; sólo se recurre al testimonio apostólico, según el cual «no se encontró en él ningún pecado» (cfr. 1 2, 22).

El «texto fundamental» de Calcedonia contempla a Cristo en esta doble *comunio*, con Dios, el Padre, y con todos los hombres. «Igual a nosotros» no quiere decir sólo una coincidencia metafísica, sino una solidarid radical con el destino del hombre. Así como la igualdad esencial con el Padre no muestra sólo la divinida perfecta, sino también la comunidad de vida en plenitud con el Padre, así también el «ser igual a nosotros» ind la convivencia con nosotros, la comunidad más profunda de vida y de dolor.

Esta primera parte de la definición de Calcedonia quiere ser una explicación del Credo de Nicea. Por ell retorna Calcedonia a la palabra clave de Nicea, al concepto más discutido del siglo IV, el *homousios*, ampliándolo. Cristo es consustancial al Padre según su divinidad, y consustancial a nosotros los hombres, seg su humanidad. A continuación se destacan algunas herejías concretas: Nestorianismo, Eutiquianismo Monofisitismo, Docetismo, Gnosticismo, Maniqueísmo, Arrianismo y Apolinarismo.[99] No tenemos delante ningún Credo. Lo que se dice se refiere con toda claridad a la confesión neotestamentaria de Cristo, faltando, (exceptuamos el *homousios* de Nicea) una terminología estrictamente filosófica.

En la segunda parte (16-27) empieza el texto, como si se tratara de un estribillo, con «uno y el mismo Cris señor unigénito» (16). Sigue la conocida fórmula de las dos naturalezas (17). Lo que se entiende por naturale queda explicado por el contexto. Se trata de la antes mencionada doble igualdad esencial, la unidad de acción, vida y de ser de Cristo con el Padre y con los hombres. Es digna de atención la formulación «en dos naturalezas». En los prolegómenos del texto se hablaba más bien «de (ek) dos naturalezas», lo que podría ser malinterpretado en el sentido de un apolinarismo como mezcla. Con «en» se afirma que las naturalezas continúan existiendo en la unidad (cfr. 20). La unidad la ve asegurada Calcedonia precisamente en la diferencia.

Cristo es, pues, «reconocido» (18). Se trata de saber cómo lo reconocemos, cómo él es realmente para nosotr el Cristo único, vivo y real. Esta es la paradoja de la confesión de Cristo neotestamentaria. Este crucificad muerto en la cruz como un pobre hombre —y qué es más indicativo de la naturaleza humana que su ser mortal?—, éste mismo es reconocido y confesado como el «verdadero Hijo de Dios» (Mt 15, 34). Tomás, a quien e resucitado le dice: «Mete aquí tu dedo y mira mis manos», le contesta: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20, 28). Pa Tomás la realidad del ser-hombre de Jesús es reconocible también en el resucitado. Él, el que es reconocido com uno, es realmente verdadero hombre y verdadero Dios; ésta es su identidad que no mantiene oculta ante lo hombres. A esta pregunta habrá que proponer también una teología de la vida de Jesús: reconocer su vida como del Dios-hombre.[100]

¿Pero cómo es posible reconocer a un solo Cristo en dos naturalezas? ¿Se puede pensar algo así? Calcedon responde aquí con una de las formulaciones más admirables en la historia de la formula de confesión: con u múltiple negación (18):

sin confusión
sin cambio — sin división
sin separación

Estas cuatro negaciones, cuidadosamente escogidas y ordenadas, son, de alguna manera, la «cruz» para to «razonamiento». O, dicho con las palabras del apóstol Pablo: «reducen a cautiverio todo entendimiento para q obedezca a Cristo» (2 Co 10, 5). A la pregunta de cómo es posible una unidad en dos naturalezas respond Calcedonia con una fórmula que, a primera vista, parece paradójica. Y realmente apenas nos podríamos imagin otra fórmula más enigmática para un pensamiento filosófico: sin confusión y sin cambio —la mayor unidad y la clara diferencia entre divinidad y humanidad. Dos subrayan la diferencia; dos, la unidad.

Es significativo que en la descripción se comience con «sin confusión», quizás porque Calcedonia quería tom posición contra la tendencia monofisita de la mezcla. Con ello se acabó definitivamente con la tentación de ve Dios, de alguna manera, como parte, como el sumo (*summum ens*) en sentido comparativo. No podemos reflexionar lo suficiente sobre lo que significa que Dios, hasta en lo más profundo de su encarnación, sigue sien el totalmente trascendente, ni sobre el hecho de que la creación y la encarnación son obras de su incomprensib libertad. «Sin confusión» no significa que dos elementos permanezcan independientes uno junto al otro. De for

negativa no dice otra cosa que: no hay confusión ni mezcla. La segunda negación precisa la primera: «si cambio» dice que Cristo no deja de ser Dios, cuando empieza a ser hombre. Evidentemente, que tampoco aquí habla con la «rigidez de una piedra», sino que se busca excluir cualquier imaginación de una metamorfosis de divino en lo humano o viceversa. En el lenguaje humano sólo nos podemos acercar al misterio mediant negaciones. Pero, al mismo tiempo, se añade: «sin división» y «sin separación». No se pueden cambiar sin más precipitadamente las negaciones en afirmaciones. «Sin confusión» dice no separadas, pero hay que añadir: tan «sin confusión» como «sin separación»: hay verdadera unidad, pero ninguna mezcla; verdadera diferencia, pe ninguna separación.

En lo siguiente aclararemos aún más estas negaciones. Un mismo Cristo es reconocido sin confusión y s cambio en las dos naturalezas, esto es, la diferencia de naturalezas no se elimina por la unión, más bien cada u asegura así aún más sus características (19/20). La verdad de ser Dios y ser hombre sólo se puede mantener ambos conservan su propio ser y su propio obrar, sus características. La fórmula aceptada por León el Grande (461): «puesta a salvo la propiedad de ambas naturalezas»,101 dice de nuevo que la encarnación de Dios asegur da la plenitud al ser hombre de Cristo (20) Grillmeier resume así: «Las naturalezas son, pues, el único principio la diferencia en Cristo». 102

El centro de toda la frase es la formulación de que las propiedades de ambas naturalezas quedan aseguradas, concurrir (21) a formar una sola persona (hipóstasis). Unión hipostática significa que la unidad de Cristo sólo puede encontrar en una persona; sólo hay unidad personal. Calcedonia lo confiesa esto con toda sencillez s indagar más. Pero implícitamente aquí se ha dicho todo sobre la persona. La persona de Cristo une en sí s destruir (sin mezclar, sin inmutar) lo que está unido. Sólo la unidad personal puede unir sin separar. En una bre frase se explican las otras dos negaciones: inseparable e indivisa es la unidad personal de Cristo, «El no es dividido o separado en dos personas» (22).

Las cuatro negaciones quedan así aclarados. El rechazo de la mezcla y del cambio se orienta positivamente decir que ambas naturalezas conservan sus propiedades, el rechazo de la separación y de la división se orienta positivamente a decir que Cristo es uno según la persona. Ahora vemos claramente la estructura: dos negacion afectan al campo de la naturaleza y ponen de manifiesto la diferencia de ambas naturalezas. Las otras dos afect al campo de lo personal y están más orientadas hacia la unidad. Podríamos resumir de forma general lo d Calcedonia: la diferencia une; la unidad diferencia.103

Para terminar, el símbolo hace un resumen y vuelve a la argumentación inicial: Jesucristo es «un único y mism Hijo unigénito, Dios, Verbo y Señor Jesucristo» (23/24). De nuevo se pone el acento en la coincidencia con profecía, con el Antiguo Testamento (25) y con la doctrina de Jesús en el Nuevo Testamento, con la interpretaci de la fe apostólica por Nicea (27). A los padres les importaba la continuidad desde el origen.

La autoridad del Concilio

Para explicar los criterios hermenéuticos seguidos para comprender las proposiciones conciliares acerquémonos a la obligatoriedad de Calcedonia.

Hoy vemos, sobre todo, el aspecto históricamente determinado. En una situación determinada, que exig decisiones, y después de un laborioso proceso, que nos pone de manifiesto los enredos político-eclesiásticos, llega a una decisión. La instancia decisiva, el concilio ecuménico, necesita primero que nada una autoridad formal,para poder hablar en nombre de toda la Iglesia. El Concilio es el lugar donde se manifiesta esta autorida por medio de la unidad de los obispos entre sí y con la autoridad suprema. Allí los reunidos son «para toda Iglesia los maestros y jueces de la fe y costumbres» (LG 25, 2). Esta autoridad se basa en la infalibilidad de Iglesia, a la que se le ha prometido allí donde manifieste correctamente el depositum fidei (LG 25, 3). En este sentido hay que comprender también el deseo del concilio de Calcedonia de mantener la continuidad con origen. A los fieles se les exige aceptación de la fe. Lo que concretamente quiere decir que ellos no deben atend a las palabras sino a la realidad tal y como el Concilio quiso que la comprendieran. No son los enuntiabilia los que están en el medio, sino la res.[104]

Se juntan en un mismo tiempo maneras de pensar filosóficas y culturales. Y, sin embargo, aquí se manifiesta admirable en los documentos conciliares: el resultado es más que un mero compromiso. El símbolo de Calcedon hay deseos de comprenderlo históricamente como un compromiso equilibrado entre la cristología antioquena, alejandrina y la romana. Quien estudie los textos de esta época, comprobará que Calcedonia no sólo no es u mezcolanza de todo esto, pues hay algo así como una dimensión que la supera, que Calcedonia abstrae de lo contextos temporalmente condicionados, obteniendo así una dimensión ecuménica que se eleva por encima de circunstancias políticas y locales. Pero esto, ya no sólo es históricamente asequible. Un concilio ecuménico es «dotado» del auxilio del Espíritu Santo y habla con la plenitud de Cristo: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros» (Ap 15, 28). Esta autoridad doctrinal no es algo meramente externo, tiene su propia evidencia, que se abre a quien la quiera recibir en la fe.

La autoridad de contenido se sigue de la exactitud de la definición de Calcedonia. Ésta, lógicamente, no permite ser simplemente «demostrada», pero sí manifestada desde el nexus mysteriorum (CIC 90). Si renunciamos a Calcedonia, según su contenido, si ya no es una clave hermenéutica para la correcta interpretación de lo

testimonios neotestamentarios sobre Cristo, entonces habremos perdido ya la continuidad con el mismo Cristo. Calcedonia no quiere ni sustituir el testimonio de la Escritura ni la tradición de la iglesia primitiva; lo que más bien quiere es ofrecer una formulación precisa y completa de la fe en Jesucristo.[105] No se trata de todos los contenidos de la cristología; sería falso querer encontrarlo aquí todo «aclarado», pues el símbolo no es un tratado cristológico. El Concilio quiere, con todo, mostrar el mínimo necesario de precisión y el marco necesariamente incondicional en el que la cristología pueda desarrollarse legítimamente.

El «sin confusión» y «sin división» de la divinidad y humanidad, y el «una persona en dos naturalezas» son las coordenadas que toda cristología debe asumir. Se podrán encontrar otras formas de expresión, pero realmente él permanece constitutiva para toda forma de hablar sobre la cristología, que sea responsable: la real unidad de divinidad y humanidad en Cristo y la indestructible propiedad de lo que está unido. Después, la cristología se fue desarrollando mucho, pero esta determinación es inamovible.

Calcedonia como clave para la cosmovisión cristiana

Con la «defensa de la diferencia» de las naturalezas cierra Calcedonia el paso a toda reducción en la humanidad de Jesús. Por ello tanto la cristología como el arte y la piedad se vuelven posteriormente hacia la humanidad de Jesús. Pero mientras esta humanidad sea, al mismo tiempo, «la humanidad de nuestro Dios» (Tm 2, 5), el ser hombre del eterno Hijo, la cristología tendrá la tarea de leer la concreta humanidad como la «forma de traducción» histórica de su eterno ser-Hijo.

«Sin confusión» (realmente hombre) y «sin separación»: Jesús es el Hijo de Dios. Detrás de este centro cristológico se va perfilando otro marco, que abarca toda la teología. Calcedonia es, pues, algo así como una «fórmula universal», porque Cristo es el centro, porque todo consiste en él, todo ha sido creado por él y para él (Col 4, 16-17). Calcedonia es la clave para una antropología.

> «Realmente el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encamado... El que es imagen del Dios invisible (Col 1, 15) es el hombre perfecto... En él la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a una dignidad sublime» (GS 22).

Gaudium et Spes cita aquí Calcedonia y el segundo y tercero de Constantinopla fundamentando así la dignidad del hombre, no sólo desde la teología de la creación, sino también desde la cristología. Esta dignidad se sigue de que el hombre es imagen de Dios, que le viene ya desde la creación, porque así lo ha querido Dios. Esta dignidad ha sido elevada por la encarnación. Dios ha creado al hombre de manera admirable y más admirablemente aún lo ha renovado (Liturgia de Navidad). León Magno dice en esta homilía de Navidad: «¡Cristiano, reconoce tu dignidad!»[106] Calcedonia esclarece también la cuestión sobre las relaciones entre la libertad divina y la humana. En Cristo se encuentran ambas sin confusión y sin separación; él es, en cuanto hombre, soberanamente libre, no porque sea Dios, sino porque tiene la soberana libertad de Dios «encamado» en una existencia humana.

Calcedonia nos ofrece también una clave para la eclesiología. Entre la divinidad-humanidad de Cristo y de la Iglesia hay una analogía, que es «sin confusión y sin separación» y que vale para la realidad de la Iglesia. Ocasionalmente —en una especie de «nestorianismo eclesiológico»— se separan los elementos divinos y humanos, desgarrando la unidad, y contemplando sólo una realidad eclesial meramente «mundana», enfrentada con la pura y trascendente realidad de la gracia. Por otra parte —esta vez de carácter más bien «monofisita»— se ve lo divino y lo humano de tal manera mezclado que todo parece ser santo de la misma manera. El concilio Vaticano II se opone a esto desde una postura decididamente calcedonense: La Iglesia es «una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano» (LG 8).

El gran filósofo ruso Vladimir Solojew (t 1900) da un paso adelante en la interpretación de Calcedonia y opina que también en lo político se podría asentar el dogma cristológico central de la indivisible unidad de las naturalezas divina y humana. A favor de la mezcla están el Cesaropapismo o el mesianismo político, al establecer una identidad entre la realidad histórica y el Reino de Dios. Aquí lo humano se lo han tragado. La división lleva a no tomar en serio la encarnación, siempre que se establezca una separación entre iglesia y mundo, cuando, por ejemplo, la fe no se «encama» social, política y culturalmente, cuando no está presente institucionalmente en el mundo; en una palabra, «por el desprecio del cristianismo como una fuerza social, como un principio motor del progreso histórico».[107]

El «sin confusión» de Calcedonia garantiza la realidad propia de la creación, que no es absorbida en lo divino. Sólo con la clara distinción entre lo divino y lo mundano se ha «desdivinizado» este mundo y se transforma en naturaleza propia. Pero también aquí se corre el peligro de caer en un nestorianismo en el sentido de que lo «inconfuso» se falsee en autonomismo total, que degrada la creación a mero material de su autodesarrollo. Pero también descubrimos hoy una contracorriente, una tendencia hacia la divinización de la creación.

Todo lo dicho hasta ahora permanecería unilateral y, por tanto, falseado, si, al mismo tiempo, no se hace hincapié en el «sin división»: Dios se ha hecho hombre, para que el hombre se haga Dios. A la encarnación de Dios corresponde la divinización del hombre. La encarnación no es aún el punto final: Dios se ha anonadado para elevarnos; o, dicho con Pablo, él que es rico, se ha hecho pobre para enriquecemos (2 Co 8, 9). Es muy importante no olvidar este segundo aspecto, pues es el que da al primero su pleno sentido. La creación no tiende a una pura liberación de las creaturas, a «dejarlas a su propia autonomía», sino que su meta es la elevación de la creación.

formar una comunidad con Dios. Sea cual sea el nombre que se le dé a esta realidad: gracia, meta sobrenatura divinización, ésta es la meta de la creación y de la encarnación.

El deseo de divinización fue muy grande en la historia de las ciencias del espíritu de la modernidad, sobre to en la forma falsificada de la autodivinización, sea individual o colectiva. El camino cristiano de la divinizaci del hombre es el de una elevación regalada a formar comunidad con Dios. «Ya no os llamaré más siervos, si amigos» (Jn 15, 15). Aquí apreciamos la importancia de Calcedonia sobre la unidad inconfusa e indivisa. L elevación del hombre no es la liberación de su humanidad, sino su plena realización. Calcedonia es también aq clave. En Cristo mismo se ha realizado humanización de Dios y la divinización del hombre para todos los hombres. Su ser hombre no ha sido «tragado», ni siquiera en la gloria de la resurrección y en su ascensión. Sig[108] siendo hombre, también como Señor glorificado. Dios se ha hecho hombre y así permanece para siempre.

NOTAS AL PIE

1. J. Jeremias, *Die Reue Gottes* (= Biblische Studien 75), Neukirchen-Vluyn 1997[2]; cfr. R. Brandscheidt / Eva-Maria Faber, «Reue Gottes», en *LThK*[2] 8, 1139-1140 (1999).

2. bMeg 31a = P. Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (= StANT 17), München 1968, 13, texto 1.

3. TB Bereschith 4 = Texto 4, *Ibid.*, 15; cfr. rEx 41, 4 = Texto 6, Ibid., 19; JS II 161 = Texto 9, Ibid., 21.

4. MS 47 (sobre Gn 13, 21) = Texto 11, *Ibid.*, 23.

5. Cfr. /bid., 69-72.

6. Cfr. Ibid., 70.

7. Cfr. MJ Jithro, Bachodesch 9 = Texto 33, Ibid., 40-42 y el comentario 71.

8. SLv Wajiqura, Pereq 2, 12 = Texto 37, Ibid., 48.

9. Cfr. Ibid., 105; cita: Nota 7.

10. Ibid., 106-107.

11. bSuk 4b+5a; MJ Jithro, Bachodesch 4, MS 144s. = Texto 36, versiones A, B y C, *Ibid.*, 45-47; cfr. Ibid., 72.

12. Para datos sobre estos pasajes, cfr. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (= EKK 1/3), Zürich 1997, 53.

13. Comentario de Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung* 68.

14. Cfr. Ibid., 98.

15. Véase más arriba, cap. I/1. La idea de la preexistencia en los testimonios bíblicos, p. 63.

16. U. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* (= BHT 43), Tübingen 1971, 40; sobre este tema, véase también H. M. Kuitert, *Gott in Menschengestalt* (= BEvRh 45), München 1967; N. Füglister, *Alttestamentliche Christologie*, en MySal III/1, 205-225, especialmente 147-177; Idem, *Prophet*, en: HThG 3, 367-390 (Edición de bolsillo 1970); Balthasar, *Herrlichkeit* III/2, 1 209-275.

17. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* 42.

18. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* 42-43.

19. Mauser, Así reza el título de un artículo de H. Kremer, «Leidensgemeinschaft mit Gott im Alten Testamen Eine Untersuchung der "biographischen" Berichte im Jeremiabuch», en *EvTh* 13 (1953) 122-140, aquí: 139.

20. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* 82.

21. G. v. Rad, «Konfessionen Jeremias», en *EvTh* 3 (1936) 265-276.

22. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* 186.

23. Mauser, *Gottesbild und Menschwerdung* 122-143.

24. H. Küng, *Christsein*, Zürich 1974, 281-284. Sobre la discusión, cfr. H. U. v. Balthasar, *Diskussion über Hans Küng «Christsein»*, Mainz 1976, entre otras obras.

25. Para lo que sigue, cfr. Ch. Schönborn, *Weihnacht — Mythos und Wirklichkeit. Meditationen zur Menschwerdung*, Einsiedeln 1992[2], 43-64. (Traducción española, *Navidad ¿mito o realidad?*, Valencia, Edicep, 2000).

26. A. Vögtle, *Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, en: Idem, *Das Evangelium und die Evangelien*, Düsseldorf 1971, 43-56; cfr. J. McHugh, *The Mother of Jesus in the New Tcstament*, London 1975.

27. DH 10; cfr. W. Rordorf, «... qui natus est de Spiritu Sancto et Maria Virgine», en Aug 20 (1980) 545-557 Sobre el Credo, cfr. J. N. D. Nelly, *Altkristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1993[2]; especialmente para el Símbolo niceno-constantinopolitano, cfr. F. Courth, «Historisch oder theologisch — eine falsche Alternative. Dogmatische Überlegungen zum Problem der Jungfraugeburt», en *ThGl* 68 (1978) 283-296, aquí: 287-290.

28. J. G. Machen, *The Virgion Birth of Christ*, London 1930, 4.

29. Ignacio de Antioquía, *Brief an die Epheser* 19, 1 (Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 188-189).

30. Ignacio de Antioquía, *Brief an die Smyrnäer* 1, 1-2 (Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 226-227).

31. Machen, *The Virgen Birth* 7-8; cfr. D. Edwards, *The Virgen Birth in History and Faith*, London 1943, 189-196 y H. Gese, *Natus ex Virgine*, en: Idem, *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 130-146; de nuevo editado por H. W. Wolf, *Probleme biblischer Theologie* (Redacción de G. v. Rad), München 1971, 73-89.

32. Justino, Dialogus cum Thrypohne 49, 1 (Ed. Markovich 150); 67, 2 (ibid., 185).
33. Orígenes, Contra Celsum I, 32 (SC 132, 162).
34. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (= HthK 4/1), Freiburg/Br. 1992[7], 238.
35. Testimonios textuales en R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I, 383-386.
36. Cfr. G. L. Müller, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? Eine theologische Deutung (= QD 119), Freiburg/Br. 1989, 51.
37. Gese, Natus ex Virgine, 134.
38. Idem, 137.
39. Idem, 139.
40. Cfr. Müller, Was heißt: Geboren von der Jungfrau Maria? 11 y 65; Gese, Natus ex virgine, 145.
41. Gese, Natus ex virgine, 143-144.
42. Cfr. R. Laurentin, Struktur und Theologie der lukanischen Kindheitsgeschichte, Stuttgart 1967, 75-82.
43. J. Ratzinger, Die Tochter Zion, Einsiedeln 1990[4], 41.
44. H. Schürmann, Das Lukasevangelium I (= HthK 3/1), Freiburg/Br. 1990[4], 43.
45. Cfr. Barth, KD I/2, 206-308.
46. Ireneo, Adversus Hcereses IV, 6, 7 (FCgr 8/4, 52-53, cfr. el concilio de Calcedonia DH 301.
47. Cfr. A. Grillmeieer, Die theologische und volksprachliche Vorbereitung der christlichen Formel von Chalcedon, en: Grillmeier / H. Bacht (ed.), Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart I, Würzburg 1979[5], 36.
48. L. Bouyer, Das Wort ist der Sohn, Einsiedeln 1976, 158.
49. Cfr. P. Smulders, «Dogmengeschichte und lehramtliche Entfaltung der Christologie», en: MySal 3/1, 389, aquí: 428.
50. Cfr. Grillemeier, Jesus der Christus I, 483-494; E. Mühlenberg, «Apollinaris von Laodicea», en: TRE 3, 362-371 (1978).
51. Ps.-Atanasio, Contra Apollinarem I, 2 (PG 26, 1096B).
52. Apolinar, Syllog. Fragm. 113 (Ed Lietzmann 234); cfr. Grillemeier, Jesus der Christus I, 485.
53. A. Grillemeier, Häresie und Wahrheit. Eine Häresiologie. Studie als Beitrag zu einem ökumenischen Problem heute, en: Idem, Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg/Br. 1965, 219-244, aquí: 222. Sobre la tesis helenizadora, véase el cap. I/2c: Principio — la tesis helenizadora, p. 79.
54. Cfr. Grillemeier, Jesus der Christus I, 500-501.
55. Grillemeier, Häresie und Wahrheit 223.
56. A. Grillemeier, «Quod non assumptum non sanatum», en: LThK[2] 8, 954-956 (1963). En la tercera edición del Léxico no aparece esta entrada.
57. Orígenes, Dialog mit Herakleides (SC 67, 70).
58. Cfr. A. Grillmeier, Das scandalum cccumenicum des Nestorius in kirchlich-dogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht, en: Idem, Mit ihm und in ihm, 245-282; Idem, Jesus der Christus I, 642-660; en el año 1974 se dio un paso decisivo con la «fórmula cristológica vienesa», en las conversaciones ecuménicas entre iglesia romano-católica y la cóptica-ortodoxa. H. Meyer, entre otros, (ed.), Dokumente wachsender Uhereinstimmung. Sämtliche Berichte und Kontexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Vol. I, 1931-1982, Paderborn 1982, 541-542. Una documentación de las conversaciones en: A. Stirnemann/G. Wilfinge Konzilien und Kircheneinheit. Zweite Wiener Altorientalienkonsultation 1973; Dokumentation des offiziellen Dialoges zwischen der Koptisch-Orthodoxen und der Römisch-Katholischen Kirche. Pro Oriente Regionalsymposion 1991 in Wadi Natrun; Pro Oriente-Regionalsymposion 1993 in Kerala (= Pro Oriente 2 Innsbruck 1998; cfr. E. Ch. Suttner, «Der christologische Konsens mit den Nicht-Chalcedonensern», en: OstSt (1992) 3-21.
59. Nestorio, Brief an Cyrill II, en: Loofs, Die Überlieferung und Anordnung der Frag-mente des Nestorius, Halle 1904, 175; trad. alemana por P. Th. Camelot, Ephesus und Chalcedon (= GOK 2), Mainz 1963, 228-232; aquí: 229; = TzT D6, n. 61 (98-103).
60. Nestorio, Predigt X (Ed. Loofs 269).
61. Nestorio, Liber Heraclidis (Ed. v. P. Bedjan, Paris 1910, 248). Se trata de un escrito tardío de Nestorio, que, poco antes de su muerte, redactó como acusado. Cfr. L. Abrahamowski, Untersuchungen zum Liber Heraclidis des Nestorius (= CSCO 242; Subsidia 22) Louvain 1963; Grillemeier, Jesus der Christus I, 707-726; aquí: 711.
62. Cfr. Grillemeier, Das Sandalum cecumenicum des Nestorius 277.
63. Ignacio de Antioquía, Brief an die Römer 6, 3 (Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 214-215).
64. Ignacio de Antioquía, Brief an die Römer 1, 1 (Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 178-179).
65. Cfr. E. von Ivánka, Plato Christianus, Einsiedeln 1964, 44-47.
66. Esta cuestión está bien resumida en G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie; Freiburg/Br. 1998, especialmente 74-90 (Bibl.); cfr. también Idem, Person II, en: LThK[3] 8, 46-50 (1999); M. Fuhrmann / Brigitte Th. Kible / G. Scherer / H.-P. Schütt / W. Schild / M. Schramm, Person, en: HWP 7, 269-338 (1989; Bibliografía); desde una perspectiva más alta, Balthasar, TD II, 155-393; desde una perspectiva filosófi

moderna, R. Spaemann, Personen. Versuche über den Unterschied zwischen «etwas» und «jemand», Stuttgart 1996[2]; desde un contexto canónico-teológico, L. Gerosa, Charisma und Recht, Einsiedeln 1989, 86-90.

67. Gregorio Nacianceno, Oratio 31 (FChr 22, 290-291).

68. Gregorio Nacianceno, Brief 101 ad Cledonium 21 (SC 208, 44-47).

69. Cfr. Teodoreto de Ciro, Eranistes dial. I (Ed. Ettlinger 64; PG 83, 33).

70. Cfr. especialmente Gregorio de Nysa, De differentia essentiae et hypostaseos (Ed. Forlin Patrucco, CorPat 11, 178-195). El texto ha entrado en la historia como la carta 38 de su hermano Basilio. Cfr. también Ch. Schönbom, Die Christus-Ikone, 28-44.

71. Grillmeier, Das Scandalum cecumenicum des Nestorius, 266.

72. Balthasar, TD I, 454-457, aquí: 457; cfr. también A. J. Festugière, L'ideal religieux des Grecs et 1'Evangile, Paris 1932, 59-60.

73. Grillmeier, Das Scandalum cecumenicum des Nestorius, 266.

74. G. Lafont, Peut-on connaftre Dieu en Jesus Christ? Problematique, Paris 1969, 60.

75. Cfr. Balthasar, TD II/2, 186-202; Greshake, Der dreieine Gott, 175-178.

76. De modo parecido, pero en un contexto diferente, hay un paralelismo con esto en la teología del siglo XX, en concreto, en la crítica de Karl Rahner al concepto de persona de la tradición y su empleo en la teología trinitaria. K. Rahner, «Die Aporetik des "Person"-Begriffs in der Trinitätslehre», en: MySal II, 385-393; sobre la discusión del tema, cfr. B. J. Hilberath, Der Personbegriff der Trinitätslehre in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean» (= ITS 17), Innsbruck 1986; esp. 16-66; Greshake, Der dreieine Gott, 141-147 (Bibliografia).

77. Cfr. Kleine Konfessionskunde. Editado por el Instituto J. A. Molker, Paderborn 1997[2], 102-103.

78. Por una visión de conjunto, cfr. Kleine Konfessionskunde, 103-107; P. Neuner, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 94-95; H.-J. Schulz / P. Wiertz, Die Altorientalischen Kirchen, en: W. Nyssen / H.-J. Schulz / P. Wiertz (eds.), Handbuch der Ostkirchenkunde, Düsseldorf 1984, 34-46.

79. El esfuerzo de la institución «PRO ORIENTE» cuenta mucho en esto, sobre todo la actividad de la Syriac Commission y la comisión para el diálogo con las iglesias antiguas. Cfr. la documentación PRO ORIENTE, Syriac dialogue non-official consultation an dialoge within the Syriac tradition, Wien 1994ss.; A. Stirnemann / G. Wilfinger, 30 Jahre Pro Oriente. Festgabe für den Stifter Franz Kardinal König zu seinem 90. Geburtstag (= Pro Oriente 17), Innsbruck 1995. Sobre las conversaciones de las iglesias católicas con las orientales antiguas, cfr. Juan Pablo II, Encíclica Ut unum sint, 62-63.

80. Literatura sobre el Concilio: P. Th. Camelot, Ephesus und Chalcedon (= GÖK 2), Mainz 1963; K. Schatz, Allgemeine Konzilien — Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn 1997, 51-56; E L'Huillier, The church of the anciet councils. The disciplinary work of the first four ecumenical councils, Crestwood N. Y. 1996, 143-154; L. Perrone, Von Niccea (325) nach Chalcedon (451), en: G. Alberigo (ed.), Geschichte der Konzilien. Vom Nicaenum bis zum Vatikanum II, Düsseldorf 21-134; aquí: 84-100; Grillmeier, Jesus der Christus I, 687-691; sobre Cirilo, cfr. J. A. McGuckin, St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts (=Supplements to Vigiliae Christianae 23), Leiden 1994.

81. En el canon 7 estuvieron los padres firmes al decir que nadie estaba justificado a cambiar o sustituir de ninguna manera el Credo de Nicea. Pero lo lógico fue que precisamente este canon fuese sometido en los tiempos siguientes a varias malas interpretaciones, aunque siempre fue comprendido en el sentido de que no se podía seguir discutiendo sobre la fe.- Cfr. L'Hullier, The Church of the ancient councils, 159-163.

82. Grillmeier, Jesus der Christus I, 698; subrayado por el autor; cfr. DH 251; 253.

83. Cirilo de Alejandría, Quod Christus sit unus (SC 97, 450-451).

84. Cirilo, Quod Christus sit unus (SC 97, 450-453).

85. Cirilo, De Incarnatione (SC 97, 269).

86. Cfr. Balthasar en lo fundamental: TD IIl1, 170-305.

87. Cirilo, Quod Christus sit unus (SC 97, 336-337).

88. Cirilo, Quod Christus sit unus (SC 97, 256-257).

89. Cirilo, Kommentar zu Joh. 1, 14 (PG 73, 161C).

90. Cirilo, Quod Christus sit unus (SC 97, 356-257).

91. Cfr., por ejemplo, H. M. Dieppen, La Theologie de l'Emmanuel. Les lignes maftresses d'une christologie, Paris 1960.

92. «Id quod fuit remansit, et quod non erat assumpsit». Libro de Horas, Laudes en la festividad de María, Madre de Dios (1 de enero), Antífona del Benedictus.

93. H. Küng, Christsein, Zürich 1974, 121-125; Idem, Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie (Edición de bolsillo), Zürich 1989, 61I-622.

94. Literatura sobre el Concilio: E. Th. Camelot, Ephesus und Chalcedon; Schatz, Allegemeine Konzilien, 48-70; P. L'Huillier, The church of the ancient councils, -181-205; L. Perrone, Von Nicaea (325) nach Chalcedon (451),

100-134; A. Grillemeier, *Jesus der Christus* I, 727-775; sobre la recepción, cfr. los otros volúmenes (véase antes, p. 80, nota 45); A. Grillmeier / H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart*, 3 vols., Würzburg 1979[5]; J. von Oort /J. Roldanus (eds.), *Chalcedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon* (= Studien der Patristischen Arbeitsgemeinschaft 4), Leuven 1998.

95. DH 301-302, Grillemeier, *Jesus der Christus* I, 754-755, aquí: versos 1-4.

96. Referido a los versos 2, 5, 6, 8, 10, 14, 16, 23.

97. Cfr. W. Knoch, *Gott sucht den Menschen. Offenbarung, Schrift, Tradition* (= AMATECA 4), Paderborn 1997, 218-307.

98. Citado por Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 754-755; DH 301-302.

99. Cfr. Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 759-760; sobre el origen y estructura del texto, cfr. A. de Halleux, «La définition christologique à Chalcédoine», en: *RTL* 7 (1976) 3-23.155-170.

100. Véase el siguiente capítulo III: El camino terrenal del Hijo de Dios.

101. «Salva proprietate utriusque natura'».- Aquí se encuentra la única cita segura del Tomus Leonis. Cf Halleux, *La définition christologique* 162-163; Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 756.

102. Grillmeier, *Jesus der Christus* I, 762.

103. Máximo el Confesor desarrolló este axioma. Cfr. Ch. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung*, Wien 1998[3], 107-109. Cfr. también sobre el tema, J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du Savoir* (Oeuvres completes IV, 257-1111).

104. Cfr. Tomás de Aquino, *STh* II-II, q. 1, a. 2, ad 2 (DTHA 15, 12); CIC 170.

105. Cfr. P. Knauer, «Die chalcedonische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis en: *ThPh* 60 (1985) 1-15.

106. León Magno, *Sermo* 21, 2-3. (CChSL 138, 88); CIC 1691.

107. W. Solojew, *Rußland und die universale Kirche* (Werke III 173-174. Cita 173).

108. Véase el cap. I/3b: La encarnación del Logos y la divinización del hombre.

III.
El camino terrenal del Hijo de Dios

El concilio de Nicea explica lo que dice Jesús: que es Hijo de Dios. El concilio de Calcedonia se refiere a es confesión, cuando enseña que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, es decir, que es totalmente Di y totalmente hombre, una persona en dos naturalezas. Estos principios de fe, que se han ido aclarando a lo lar de los siglos, conforman la columna principal para la comprensión eclesial de la persona de Cristo. En el tiem siguiente a los grandes concilios, había la preocupación de aclarar algunas cuestiones específicas sobre

persona. ¿Cómo se comportan entre sí las dos naturalezas en el Jesús concreto? ¿Qué sentido tiene para
autoconciencia de Jesús que él sea Dios y hombre a la vez? ¿Cómo se relacionan en él el saber divino y humano? ¿Qué significa esto para su voluntad? ¿Qué importancia recibe la vida terrenal de Jesús por el hecho ser Dios? A estas preguntas dedicamos este tercer capítulo.

1. La misión y la autoconciencia de Jesús

Hay palabras de Jesús que insinúan que él esperaba la pronta venida del Reino de Dios: «En verdad, os digo q algunos de los que están aquí no sufrirán la muerte hasta que hayan visto que el Reino de Dios ha venido co [pleno] poder» Mc 8, 39). «En verdad os digo que no acabarán con las ciudades de Israel antes de que venga Hijo del Hombre» (Mt 10, 23).[1] A finales del siglo XIX, algunos teólogos propusieron esta pregunta radical: ¿Se equivocó Jesús en lo fundamental en sus esperas? Con ello formulaban el problema, ya tratado por los Padres la Iglesia, acerca de la ignorancia de Cristo, pero lo hacían de una forma desconocida hasta ahora. En la cuestió acerca de la «espera de Jesús» se trataba, sobre todo, de que Jesús ciertamente predicó cercano el Reino de Dio pero que éste no aparecía.

¿Ha llegado realmente el Reino de Dios predicado por Jesús? ¿No lo echó todo a una carta, que no salió? ¿Sig pasando el tiempo, sin que venga el Reino de Dios? ¿No será Jesús acaso un soñador estafador, que soñó con utopías del Reino de Dios y las tuvo por reales? ¿No tendremos que admitir que Jesús se equivocó? Rudo Bultmann (t 1976) sacó la consecuencia inexorable de esta pregunta: «Ante el hecho de que el anuncio de llegada del Reino de Dios no se había cumplido, de que la espera de Jesús del próximo fin del antiguo mundo había desvanecido, nos preguntamos si su imagen de Dios no sería una fantasía».[2]

La afirmación de que Jesús se ha equivocado, sitúa a la teología ante graves cuestiones, pues ¿cómo podrem dar crédito a su revelación del Padre, a su «imagen de Dios», si él se ha equivocado en un punto tan central de mensaje? ¿No está la tesis de que Jesús, equivocándose, esperaba la pronta venida del Reino de Dios e contradicción con la frase de Pedro: «Señor, tú lo sabes todo» (Jn 21, 17)? No tenemos más remedio que atend con profundidad a esta pregunta sobre el saber de Cristo. Hay dos intentos que tendremos que excluir, pue proponen obviar la cuestión.

Por una parte, no convence el intento, seguido por la mayoría de los Padres de la Iglesia, de obviar la ignoranc

de Jesús. Interpretan todos los textos, que se refieren a esta ignorancia de Jesús, de forma pedagógica. Si Jes
pregunta a las hermanas del recientemente fallecido Lázaro: «¿Dónde lo habéis puesto?» (Jn 11, 34), esto lo ha aparentemente. La frase de Jesús de que el Hijo del Hombre no conoce la hora del fin del mundo (Mc 13, 32), interpretan de tal manera que Jesús sí que la conoce, pero no la quiere decir.

En segundo lugar, no convence el moderno intento de reinterpretar la proximidad del Reino de Dios en el mar de la atemporalidad de un proceso existencial. Se afirma aquí que lo que a la conciencia profética le parece s una cercanía del fin del mundo y del tiempo hay que explicarlo desde la incondicionabilidad de la voluntad Dios. Así como a los profetas les pareció ser su voz la última voz de Dios, así también le ocurrió a Jesús. S certeza de conocer la voluntad de Dios y de manifestarla, hicieron que Jesús hablara con palabras de una cercan apocalíptica.3

Ambos intentos rodean propiamente la pregunta de si Jesús se equivocó. La pregunta sobre la cercanía, de que Jesús hablaba, nos introducirá en las páginas siguientes a ver el modo de tratar la conciencia de Jesús sobre mismo y sobre su misión, buscando en ello los testimonios bíblicos, a lo que seguirá una visión general sobre l

diversos intentos de solución y, finalmente, un intento aclaratorio de carácter teológico.

a) La proximidad del Reino de Dios. ¿Se equivocó Jesús?

La así llamada tesis de la proximidad del Reino de Dios tiene su propia historia. Ha sido popularizada po Johannes Weiss (t 1914) y por Albert Schweitzer[4] (t 1965). Según ella, Jesús habría participado con sus contemporáneos judíos la cosmovisión apocalíptica. En tiempos de Jesús se vivía una enorme tensió apocalíptica, que esperaba la inminente venida del fin del tiempo como una catástrofe cósmica. Y ésta sería espera inminente del Reino de Dios. Tres elementos se entremezclan en esta teoría. Se admite, en primer luga que se esperaba la pronta llegada del Reino de Dios; en segundo lugar, que el «Reino de Dios» era un concep escatológico-apocalíptico, y, en tercer lugar, se deriva de todo esto que se esperaba el fin del mundo.

En contra de la teología liberal protestante (Albert Ritschl + 1889, Adolf von Harnack + 1930), que hace c Cristo un maestro moralista, hacen hincapié aquellos teólogos en la concepción apocalíptica del mundo. Jes habría sido un defensor radical del apocalipsis, que participaba de la candente espera del fin del mundo, propia su tiempo. Esto es un error, pues el fin del mundo no ha llegado; lo que ha llegado más bien es la cruz. Inclu después de la Pascua, cuando los discípulos de Jesús aún esperaban la llegada del Reino, hubo engaño, pues parusía se hacía esperar. Así que no tuvieron más remedio que acomodarse a los hechos. Y en vez del Reino, vi la Iglesia.

Lo que no se preguntaba o se hacía muy poco era esto: ¿Tuvo realmente Jesús este tipo de conciencia de cercanía del Reino? ¿Comprendía él el Reino de Dios escatológicamente de tal manera que lo llegara a identific con el inminente fin del mundo? Mucho se ha dicho desde entonces. Incluso Jean Carmignac[4], por ejemplo, pudo hablar de la «escatología» como de una imagen engañosa.

En primer lugar, los textos entretanto descubiertos en Qumrán, cuestionan la presunción de que en tiempos Jesús se vivía en general con una tensión escatológica en espera inminente del fin del mundo.5 En segundo lug la exégesis actual pone en tela de juicio si el «Reino de Dios» del que hablaba Jesús, era primariamente un imaginación apocalíptica. Realmente aparece no sólo como una realidad futura, sino, igualmente, como algo q ya ha llegado: «Pero si lanzo demonios con el dedo de Dios, ciertamente el Reino de Dios ha llegado a vosotro (Lc 11, 20). Es como un tesoro escondido, que se descubre, como una perla que se puede comprar (Mt 13, 44-4 Está «en medio de vosotros» (Lc 17, 21). En tercer lugar, se destaca mucho que Jesús con respecto al futuro daba ningún dato. «En ningún sitio nos da Jesús un dato temporal fijo»[6]. La cercanía del Reino de Dios no está fijada temporalmente, como, por ejemplo, en el caso de Juan el Bautista, para quien el día del juicio está a pun de llegar (cfr. Lc 3.9.17).

Vale, pues, la pena volver a plantear la pregunta sobre la cercanía del Reino de Dios. Con frecuencia nos lleva un callejón sin salida, porque ha sido mal planteada. Vamos por un camino equivocado si aplicamos a Jesús un idea preconcebida del Reino de Dios, en vez de partir, por el contrario, de la cristología, dándole contenido concepto en cuestión mediante el obrar y la predicación de Jesús. Siempre se está hablando de que el Reino Dios no llega, de las esperas no cumplidas de Jesús. Pero ni una sola indicación se encuentra de que Jesús hubie creído que su fracaso era un signo de que el Reino de Dios no hubiese venido. No encontramos ningún pasaje que pudiéramos deducir que Jesús mismo hubiese creído que se había equivocado. Cierto es que tal y como Apocalipsis entendía el fin del mundo, éste no había llegado aún. Pero sigue habiendo una pregunta: ¿Hab esperado Jesús esta forma de fin del mundo?[7]

Tenemos que preguntamos cuál era la propia idea de Jesús sobre la Basileia y si el Reino de Dios para él no había realmente llegado. Tenemos que preguntamos qué destino tenía propiamente este Reino de Dios. ¿Cóm tenía que llegar? ¿Dónde está? ¿Cómo se encuentra? Por lo que se aprecia, al Reino de Dios le ocurre lo mism que a Jesús: que no se encuentra. Incluso sufre violencia (Mt 11, 12). Hay que buscarlo con todas nuestra fuerzas; hemos de esforzamos por encontrarlo; hemos de pasar por la puerta estrecha (Lc 13, 24); tenemos qu aceptarlo como niños (Lc 18, 17). Todo esto suena de muy distinta manera a un fin del mundo que nos amena apocalípticamente.

Para explicar esta pregunta sobre la cercanía del Reino de Dios (y con ello la relación entre la predicación d Reino de Dios y la pasión y muerte de Jesús) iniciamos el camino hablando sobre el mensaje moral de Jesús. C frecuencia se han contrapuesto bastante burdamente la línea temporal-escatológica y la teológico-mora Realmente hemos de intentar ver ambos aspectos del único acontecimiento que es Cristo. ¿Cómo manifiesta Jes la voluntad del Padre? No podemos pasar por alto que Jesús, cuando habla del Reino de Dios, siempre se refiere Reino del Padre.[8] Por lo tanto, la llegada del Reino de Dios quiere decir: «Venga a nosotros tu reino, hágase tu voluntad» (Mt 6, 10). Así es como está cerca el Reino de Dios. La cercanía de la que habla Jesús es que se haga voluntad del Padre, que venga su Reino.

La voluntad decisiva de Dios: El mensaje moral de Jesús

Cristo anuncia que el tiempo se ha cumplido y que el Reino de Dios está cerca. Aquí hay sin duda (también) componente temporal (fin de los tiempos, llegada del fin, pronta aparición del Eschaton). Pero el tiempo se cumplido, no porque ya haya pasado, sino porque el mismo Cristo es la «plenitud del tiempo» (Ga 4, 4), porque plenitud sin límites del amor de Dios ha llegado en Jesús. La situación escatológica no es el espacio de tiempo el que Jesús viene al mundo, sino que su venida es ya ella misma la llegada del tiempo foral. La piedra empieza rodar cuando Jesús comienza a predicar en Galilea, a curar a los enfermos, a expulsar demonios, a recibir a l pecadores en su compañía. Jesús se sabe el enviado a culminar la reunión escatológica de Israel. Jesús quería s duda reunir a todo Israel, especialmente a las «ovejas perdidas de Israel» (Mt 15, 24). Pero esto sólo quiere deci —visto desde todo el Antiguo Testamento— que Jesús se sabe enviado a renovar la alianza de Dios incondicionalmente, a conducir a Israel hacia lo que se aproxima como el grito de la alianza: que Israel se perfecto y santo, como Dios es perfecto y santo.

Pero, de la misma manera que el grito de los profetas entre los que los aceptan y los que los detestan produ discordia, así también ha traído Jesús una situación escatológica de división. En él, en Jesús de Nazaret, se deci

la salvación o la perdición escatológica (cfr. Mc 8, 38). Cuando él llama a reconocer los «signos de los tiempos no se refiere, en primer lugar, a ciertos fenómenos externos, cósmicos o históricos. Jesús es en persona el «sig de los tiempos». Por esto, el grupo de los que aceptan el anuncio de Jesús y lo siguen, es el Israel escatológi (cfr. Lc 12, 32: «No temas, pequeño rebaño, porque vuestro padre ha tenido a bien daros el Reino»). A l predicación de Jesús pertenece, sin duda alguna, que sus palabras sobre el juicio, aun cuando ellas amplían es juicio foral hasta dimensiones cósmicas, lo ven siempre referido a sí mismo. Este es quizás el rasgo ma impresionante de la conciencia que Jesús tenía de ser enviado.[9]

Pero por lo menos tan impresionante es el hecho de que a Jesús esta separación, que pronto se origina y que suscita palabras escatológicas (p. ej. Mt 11, 21-22), no le conduce a proponer una separación análoga a la de l hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, sino que más bien pretende que el «trigo y la mala hierba» crezca juntos (Mt 13, 30). No acepta que «caiga fuego del cielo» que consuma a los inhospitalarios samaritanos (Lc 54). El envía a sus discípulos como «ovejas entre lobos» (Mt 10, 16) y les manda que bendigan a los que le odi a él y a ellos. El juicio no está anticipado, sino que ocurre en su ofrecimiento en la cruz. Estamos así dentro d cumplimiento del sermón de la montaña. Sólo desde él podemos comprender lo específico de la misió escatológica de Jesús: así llega el Reino de Dios. Jesús se sabe enviado para salvar, no para juzgar. Per precisamente es su obrar salvador y sanador, que él realiza como plenipotenciario del Padre, el que provo desprecio y enemistad, odio hasta planear su muerte. Precisamente el hacer el bien (cfr. Mc 3, 4), el anunciar realizar la Buena Nueva es lo que le enemista. ¿Qué significa todo esto para la llegada del Reino de Dios?

Lo específico de la misión de Jesús es que la enemistad creciente no le hace variar la dirección de aquélla. Jes no excomulga a sus enemigos ni siquiera cuando les amenaza con duras palabras con el juicio. Lo que le impor es salvar, no juzgar. En esta situación y desde su conciencia como salvador, dice Jesús: «Pero yo os digo a los q me oís: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen y orad por los que os calumnian» (Lc 6, 2 28).

¿Cómo puede mantenerse esta misión salvadora y no juzgadora siendo así que la enemistad supera l aceptación? ¿Qué figura puede tener la misión de Jesús y con ella el Reino de Dios a la luz del sermón de l montaña, si aquellos a quienes Jesús se sabe enviado a ofrecerles la Buen Nueva del amor salvador del Padre, rechazan y lo odian profundamente? Esta pregunta se la hizo el mismo Jesús. En sus palabras a los discípul sobre el seguimiento, pero también en las parábolas y en la predicación del Reino de Dios, encontramos algu atisbo de la respuesta, en la que hay que destacar dos cosas: el perdón y el servicio.

Jesús se sabe enviado a los pecadores; él promete perdón de los pecados (Mt 2, 1-12; Lc 7, 36-50), no sólo de palabra, sino, sobre todo, de hecho y con ejemplos, como la parábola del deudor, a quien se le dispensa de deuda (Mt 18, 27); la del fariseo y el publicano (Lc 18, 10.14), o en las tres parábolas la de la oveja perdida, la d dracma perdido y la del hijo pródigo (Lc 15), o en el hecho de sentarse a la mesa con los pecadores. Esta forma entender su misión, que se mantiene en el comportamiento y en la predicación de Jesús, no ha sufrido ningú cambio, porque su origen está en la conciencia que Jesús tiene de su misión más propia. Así perdona en la cruz sus verdugos: «Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen» (Lc 23, 34). En esta forma de comportamien se sabe Jesús realizador y anunciador de la voluntad más propia del Padre, que perdona por su inescrutab misericordia, como el padre del hijo pródigo. Y precisamente por esto, se sabe Jesús portador del Reino de Dio Jesús revela la voluntad más propia del Padre; en su acción misericordiosa se ve quién es el Dios que le h enviado y cómo es su Reino.

La misión de Jesús se manifiesta, en segundo lugar, por medio del rasgo irreemplazable del servicio: «Pero yo estoy entre vosotros como el servidor» (Lc 22, 27). Jesús irá incluso tan lejos que lavará los pies a sus discípul (Jn 13, 4-6). «¿De dónde un Rabí se hubiese sentido movido a esta acción?»[10] Mientras que los rabinos entendían el servicio de los alumnos a los maestros como un ejercicio en el aprendizaje de la Toráh, dando así un gran val al orden jerárquico, el comportamiento de Jesús es distinto. Es verdad que su exigencia a la hora de pedir que sigan es más radical que la de los rabinos, pero, por otra parte, él está en medio de los discípulos como s servidor. Jesús llama con autoridad, promete, enseña, envía y comunica su pleno poder. La autoridad de Jesu habrá que medirla según la de los rabinos. Y Jesús pone bien claros los límites: «No es el discípulo más que s maestro, ni el siervo más que su señor. Le basta al discípulo ser como su maestro y al siervo ser como su seño (Mt 10, 24-25). Pero es aquí exactamente donde se manifiesta el otro aspecto. Precisamente porque Jesús es Señor, el servidor, tienen los discípulos que servir. Aquí hay un aspecto esencial en la conciencia de Jesús. As como todo el tenor del sermón de la montaña está orientado a la pobreza y al servicio, así también h comprendido Jesús su misión como servicio a los pobres y pequeños. El grandioso sermón de la montaña eleva regla de comportamiento el servicio a los hambrientos y sedientos, a los extraños, a los desnudos y enfermos, a l presos. «¿Cuando te hemos servido?» (Mt 25, 44). «Sabéis que aquellos que mandan a las gentes se enseñorean ellas, y sus jefes tienen poder sobre ellas». Pero los discípulos no deben actuar así. «El que quiera ser el mayo entre vosotros, será vuestro criado». La razón de esto es la propia misión de Jesús: «Porque el Hijo del Hombre vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 42-45).

¿Qué significa esta orientación tan consecuente de Jesús hacia el servicio? El no necesita su plenitud de pod para imponerlo, sino para sanar y salvar. Jesús se les presenta a los discípulos como el paradigma del servici

Pero este servicio no es una simple apelación moral a un comportamiento humilde. Es esencial a la misión d
Jesús el que toda su existencia sea un servicio así. Y esto es también esencialmente anunciar el Reino de Dios.

Cuando Jesús prepara a sus discípulos para un tal servicio, anunciándoles incluso que serán objeto d sufrimientos, persecuciones y malos tratos, y nada menos que les manda que ofrezcan la mejilla derecha (Mt 39); y cuando les anuncia que seguirán el destino de los profetas, lo que significa que han de tener en cuenta posibilidad de que los maten (cfr. Mt 10, 28); y cuando les advierte de que el éxito puede ser el signo de una fa misión (cfr. Lc 6, 26), la consecuencia de todo esto es sólo que el sufrimiento es la señal de la misión.[11] Así lo verá también Pablo, quien se refiere a su sufrimiento para robustecer la autenticidad de su apostolado (2 Co 1 23-33).

El sufrimiento es una parte de la misión de Jesús. La fuerza que produce el arrepentimiento proviene de que está dispuesto a soportar el odio de aquellos a quienes el ama. Sólo con un amor mucho más grande podrá supe este odio, con un amor que es más fuerte que la muerte. «...habiendo amado a los suyos que estaban en el mund los amó hasta el fin» (Jn 13, 1). Así les abre la puerta para que puedan salir de su odio, si aceptan este su amor. muerte de Cristo se transforma en el gesto de su amor, en su última palabra de amor. La propia misión de Jesús puede, pues, ser interpretada sin una dimensión de dolor. Quien corno Jesús anuncia la indefensión del amor a el enemigo, no podrá pasar por alto la perspectiva del dolor.

Tenemos que ver en conjunto estas dos tendencias. Plenitud de poder de Jesús y anonadamiento del servido cuya plenitud de poder es poder para servir, realizándolo desde un conocimiento de su misión, que se recono como la última misión de Dios a Israel, como llamada escatológica para que vuelva a la casa de Dios. La figu que se dibuja de todos estos rasgos y de la que Pablo dice que «todo lo tengo por pérdida ante el eminen conocimiento de Jesucristo, mi Señor, por el cual todo lo he perdido» (F1p 3, 8), esta figura, digo, tiene sentid sólo si la consideramos como una radical «pro-existencia», como un «ser-para», que llega hasta la muerte.[12] En toda la línea de la misión de Jesús vemos que el «no a ser servido, sino a servir» se interpreta como «dar su vi en rescate para muchos» (Mc 10, 45). El que la muerte de Jesús pertenezca a su misión, el que su misión a l «ovejas perdidas de Israel» incluya en última instancia dar su vida por Israel (Mt 10, 6), por «muchos», esto no posible verlo si se pasa por alto toda la forma de su predicación.

Pero ¿no hay un conflicto insoluble entre un ir a la muerte y la espera inmediata del Reino de Dios? ¿Cóm podremos relacionar que Jesús espera el Reino de Dios y, al mismo tiempo, en la línea del servicio y del perd de los pecados, de la pro-existencia, vaya a la muerte? Jesús no sólo anunció el Reino de Dios, sino que expuso vida para que llegase. Este es el núcleo de su discurso sobre el Reino de Dios, que revela que Dios mismo permite que mucho, más bien todo, vaya a su cargo. «Cara es la gracia..., sobre todo, porque le es cara a Dio porque le ha costado la vida de su Hijo».[13]

La pregunta sobre la tardanza del Reino de Dios, tal y como se propuso al comienzo del siglo XX, se debi como ya se ha dicho, a un total desconocimiento del concepto. La única posibilidad de una respuesta concre consiste en ver a Cristo, en toda su obra y en toda su predicación. Así veremos que el Reino de Dios ya h llegado. Jesús no se equivocó, su esperanza apocalíptica no ha sido un desengaño. El camino de Jesús hac Jerusalén hasta la cruz era el camino del Reino de Dios. Ha llegado y ha llegado en la cruz. Esto nos lo quiso de Marcos con el clímax de su evangelio: «Verdaderamente este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39). La clave de Basileia está en la cruz. El Reino de Dios no ha llegado ni llegará en el futuro por otro camino que por el cami de la cruz de Cristo y de su resurrección.

b) El saber de Cristo en la historia de la teología

Después de haber tratado la pregunta sobre el saber y la conciencia de Cristo, primero de la mano de u problema concreto: el de la supuestamente equivocada espera inminente del Reino de Dios por parte de Jes queremos intentar contestar ahora, en general, a la pregunta de lo que sabía Jesús y si él sabía que era Dio Primero daremos un visión histórica, a la que seguirá una reflexión teológica.14

Es importante tener claro que al tratar sobre la omnisciencia de Jesús en su autoconciencia divina, se trata, so todo, de una cuestión soteriológica. No deja de tener importancia si Jesús supo por qué moría. ¿En qué senti vale la frase de Pablo, que tuvo claramente para él un gran peso existencial:

«Él me ha amado y se ha entregado por mí» (Ga 2, 20)? Pablo y, antes de él, la iglesia primitiva, creen que misión de Jesús tenía una importancia amplia y universal. ¿Hasta qué punto podemos, debemos, y tenem permiso para dar crédito a una conciencia temática de tal envergadura? ¿Qué significa «pro me», «pro nobis»? Las grandes figuras de los santos, desde Pablo hasta Teresa de Lissieux (+ 1887), comprendieron este «pro me» de forma muy concreta, desde su fe cierta de que Jesús «me ha amado y se ha entregado por mí».[15] Jesús, «de manera misteriosa, pero real, tuvo que haber sabido al morir por quién entregaba su vida, de lo contrario no es el que nos salva, y su muerte se queda para nosotros en un mero acontecimiento externo».[16]

Se trata de una pregunta propia de la teología de la revelación. ¿Cómo puede Cristo revelar al Padre com Abba, si no lo conoce? Lo incomparable en la revelación de Cristo es que él no sólo es un receptor de revelaci (como los profetas), sino revelador y revelación en uno. La incomparable confianza que Jesús tiene con Di

supone un saber y una conciencia especiales. «Nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino
Hijo y aquel a quien se lo quiera revelar» (Mt 11, 27).

Por estas dos razones, es de suma importancia constatar que Jesús conocía y conoce tanto a Dios como a m que él, como dice Pedro –después de haber sido testigo durante tres años de los milagros de Jesús– «tú sabe todo» (Jn 21, 17). Por otra parte, hay en el Nuevo Testamento testimonios «impedientes» que parecen indicar que Jes no sabía muchas cosas, sobre todo, en el evangelio de Marcos, que, si bien, por una parte, habla «del Hijo», e sentido absoluto, por otra, mantiene que él no sabe ni el día ni la hora (Mc 13, 32). Echemos primero una mirad la historia de la teología.

Integración y perfección en la Patrística

La pregunta sobre la autoconciencia de Jesús, tal como la hemos propuesto antes, es una pregunta moderna. l iglesia primitiva estaba interesada en dos cuestiones: la cuestión del perfecto ser-hombre de Jesús en cuerpo, alı y espíritu, y, en Mc 13, 32, la cuestión de la ignorancia de Jesús. Ambas cuestiones fueron propuestas en la igles primitiva dentro de una perspectiva soteriológica, en la que el *quod non assumptum non sanatum* es una idea directriz. Lo que por Cristo no fue asumido en la encarnación, no fue sanado, esto es, redimido.

La cristología más antigua se vio obligada a luchar contra la tendencia docetista. Le importaba, por esto, e primer lugar, la corporalidad de Cristo. Sólo la herejía apolinarista, que sustituye el espíritu humano (vous) por palabra (Xóyos) divina condujo a subrayar la verdad de la espiritualidad humana de Jesús. El papa Dámaso I 384) mantiene, por el contrario, que el Hijo del Hombre ha venido «en su totalidad, esto es, en alma y cuerpo, espíritu y en toda la naturaleza de su sustancia» (DH 146) «para salvar lo que estaba perdido» (Mt 18, 11). S aceptamos un espíritu humano así ¿no se transformará su ser-hombre indefectiblemente en un sujeto autónom ¿No quedará disuelta la encarnación? Contra esta división en dos sujetos se afirma el concilio de Éfeso a favor la unicidad de la persona del *Verbum incarnatum*. El dogma de la unión hipostática prohíbe que la humanidad de Jesús sea pensada como un sujeto humano espiritual e inteligente. Su inteligencia humana no es la de un homb iluminado por Dios, sino la inteligencia humana del *Logos-Dios*. De la unión hipostática se sigue la posibilidad de una participación del saber divino de Jesús en su humanidad. Esta participación se realiza en una dobl perspectiva, por una parte, ante la constitución humana de Jesús, y, por otra, ante su misión salvadora que le f otorgada a la palabra hecha carne.

Calcedonia hace hincapié en que Cristo es perfecto en la humanidad y perfecto en la divinidad. De acuerdo con el principio de que las propiedades de cada una de las dos naturalezas se mantienen firmes, se afirma la realida de la humanidad de Jesús que permanece sin mezcla y sin cambio (DH 301-302). Según el famoso axioma c papa León (t 461): «cada una de las dos figuras, en comunicación con la otra, obra lo que le es propio» (DH 29 Es uno y el mismo Dios verdadero y verdadero hombre. ¿Cómo podemos comprender esto en el campo de conciencia? El *vere Deus - vere homo* tiene dos significaciones y se declina en dos principios, que aparentemente se contraponen: el principio de la integridad y el principio de la perfección.

Al principio de la integridad pertenece que Jesús va aumentando «en edad, sabiduría y gracia» (Lc 2, 52), que ha aceptado el crecimiento humano. Podríamos preguntarnos si este principio de alguna manera no implica «ignorancia» de Jesús. Si Cristo ha asumido nuestras debilidades, incluso nuestra muerte, ¿por qué no tambi nuestra ignorancia? La cuestión la dejamos abierta.

En el segundo principio, que está en relación tensa con el primero, se trata del *principio de perfección*. El ser-hombre de Cristo es perfecto, sin pecado (Hb 4, 15). ¿Puede un alma, que está libre de pecado, vivir en l oscuridad de la ignorancia? Cristo tiene el espíritu «sin medida» (Jn 3, 34); luego no puede estar su alma si sabiduría y sin saber. Pablo dice que «en él están ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento (Col 2, 3).[17] Por ello, la iglesia primitiva excluye de Cristo toda ignorancia. Mc 13, 32 lo explica san Ambrosio 397) de forma económica o pedagógica: «Incluso la hora la conoce él, pero la conoce para sí y no para mí».[18] Sin poner en duda la importancia de los dos principios, cuyo conocimiento representa un paso importante para comprensión que la Iglesia tiene de Cristo, hay que constatar que tales interpretaciones de los santos Padres de Iglesia no hacen justicia a las palabras del Evangelio.

La concepción de Jesús en la Edad Media

La Edad Media se hace la pregunta de cómo es posible o pensable que un alma humana, una human inteligencia contenga «todos los principios de la ciencia y del conocimiento» (Col 3, 2). ¿Cómo ocurre participación de lo divino en el saber humano? Gregorio Magno (1 604) ha dicho de una forma admirablemen concisa de qué se trata: «Lo que él sabía en ella [la naturaleza humana] no lo sabía por ella».[19] Su saber era humano en la realización y divino en el origen (de no ser así no habría revelación).

En el siglo XIII la primera escolástica desarrolló una doctrina muy diferenciada sobre el saber de Cristo: doctrina de la *triplex scientia humana* de Cristo. Distingue entre la *scientia acquisita*, la ciencia humana adquirida, que santo Tomás (t 1274) empieza a enseñar en la *Summa* para salvaguardar la integridad del ser-hombre de Jesús; la *scientia infusa*, un saber profético que surge de una comunicación divina, y la *scientia visionis*, la visión divina que a los demás hombres sólo en la otra vida se les otorgará. En la Edad Media se v

tanto en Cristo su saber inmediato divino que se les hace cuesta arriba enseñar la *scientia acquisita*. Hoy ocurre todo lo contrario. Cristo está tan integrado en la historia que no se percibe ya la importancia de la feliz visió divina. La doctrina de la *scientia visionis* ha sido sostenida por los grandes maestros, santo Tomás y por san Buenaventura (t 1274) y por toda la escolástica.[20] Necesita que la oigamos atentamente, pues hoy se la malinterpreta de una triple manera.

La *visio* no coincide, en primer lugar, como subraya santo Tomás, con la *comprehensio*, la comprensión. «El alma de Cristo fue en absoluto incapaz de comprender el ser de Dios».[21] La *visio* es ciertamente una visión, pero no una comprensión, pues Dios —es incluso para el alma de Cristo— inagotable.

La *visio*, es, en segundo lugar, inmediata, esto es no tiene necesidad ni de imágenes sensoriales ni de concepto Todo nuestro conocimiento objetual se realiza mediante *species* (imágenes sensoriales, conceptos espirituales). Sin esta mediación no hay conocimiento objetual. El conocimiento de Dios no puede ser tal que la Trinida represente un objeto de conocimiento junto a otros. Sólo puede haber un conocimiento en el que Dios mismo da de manera inmediata a nuestro espíritu, siendo Dios al mismo tiempo lo conocido y el medio de conocimien Dios sólo puede ser conocido por Dios: «En tu luz veremos la luz» (Sal 36, 10).

Otro malentendido consiste, en tercer lugar, en una falsa interpretación de la expresión neotestamentari joánica: «Tú lo sabes todo» (Jn 21, 17). Cristo tiene —según dice la teología de escuela— una relativa «omnisciencia» en su alma humana. Son algunos prejuicios conceptuales los que impiden comprend correctamente esta frase. Pues así como nos imaginamos la eternidad como una duración indefinida, así s entiende también la omnisciencia como una indefinida «cantidad de conocimiento». Más exacto sería no partir la analogía con el saber categorial, sino de la analogía con el «ser-para-sí» de la autoconciencia, que está a la ba de todo conocimiento objetual.

Hasta aquí los malentendidos. *Visio* quiere decir que el alma de Cristo lo ve todo en el Padre, que todo lo recibe del Padre y todo lo sabe en el Padre, no a la manera de un conocimiento discursivo, sino de una visión inmedia de un «estar-dentro» («Inne-Sein»), según una preciosa expresión de la lengua alemana. Pero, volvamos a cuestión cristológica y veamos cuál es el sentido más profundo de la *visio*. ¿Por qué la afirma tanto la Iglesia?

La Edad Media se proponía la cuestión de cómo el ser y el conocer divinos podían estar presentes en el saber conocer humanos y de cómo podrían ser participados. Se trata de ver si una cosa así es posible. ¿Puede un capacidad cognoscitiva imita y creada conocer a Dios realmente «como él es»? Según el testimonio bíblico só hay un camino para conocer a Dios, como él es: verlo. «Ver a Dios», según lo entiende la Biblia, es verlo a é mismo, no sólo «sus pies», no sólo sus obras, sino a Dios mismo. Ver a Dios resulta muy duro en esta vida. Ver Dios y seguir con vida es para Moisés (Ex 33, 20) y Elías (1 R 19, 11-13) una gracia muy especial. Pero tambié Moisés lo ve sólo por detrás y Elías oculta su rostro. Así puede escribir Juan con razón: «A Dios no lo ha vis nadie; el Hijo unigénito, que está en el seno del Padre, él mismo lo ha declarado» (Jn 6, 46; cfr. 1 Jn 4, 12).

Según el testimonio neotestamentario la visión de Dios sólo es posible en el perfecto Reino de Dio «Carísimos, ahora somos hijos de Dios y todavía no aparece aún lo que hemos de ser. Sabemos que cuand aparezca, seremos semejantes a él, por cuanto lo veremos así como es» (1 Jn 3, 2; cfr. 1 Co 13, 12; Mt 5, 8). Ver Dios sólo puede ser una dicha infinita, que significa *beatitudo*, por ello se habla de *visio beatifica*. Cristo puede ser el que revela a Dios de forma totalmente válida y definitiva, porque él ve a Dios, esto es, porque tiene es inmediatez con Dios, sin la cual el conocimiento humano sólo puede abarcar lo finito.

Si, pues, la Edad Media unánimemente nos enseña que Cristo ve a Dios, la *scientia visionis*, sólo lo hace movida por este motivo soteriológico, porque Cristo realmente sólo así nos puede llevar inmediatamente a cercanía divina, a la unión con Dios. El argumento de santo Tomás dice que Cristo es el camino, que puede llev a todos los hombres a la meta, a la *visio beatifica*. Pero para poder llevamos allí, Jesús tiene que ser no sólo *viator*, acompañante en el camino, sino también estar en la meta, *comprehensor*.[22] Estamos, pues, ante una doctrina soteriológica, fundamentada en principios teológico-revelados.

Pero hay una contra-pregunta, que dice así: Si Cristo tiene la *visio beatifica*, ¿podrá andar él un camino realmente histórico? Si él ya tiene en su vida terrenal una visión de Dios beatífica, ¿podrá sufrir verdaderament La doctrina sobre la *visio beatifica* no se enfrenta con el *vere homo*, sino que atribuye más bien el valor más grande a la importancia salvífica de la vida terrena de Cristo, de sus misterios y de su unicidad.

La doctrina sobre la *visio* tiene por base una especial valoración de la vida terrenal de Jesús. Si en la Edad Media se era menos sensible a la historicidad de la vida terrenal de Jesús, se atendía, sin embargo, mucho a incomparable unicidad de la historia terrenal de Jesús. Aquí, en el obrar y el sufrir de Jesús ha tenido lugar u vez por todas la salvación total y aquí se nos ha ofrecido una vez por todas toda la revelación del misterio de Di Todo, la revelación definitiva y la salvación definitiva fue realizada por su voluntad humana y por s conocimiento humano. Fue necesario que Cristo conociese en su alma humana toda la revelación que iba a ofre y toda la salvación que iba a realizar.

Los grandes maestros de la teología medieval muestran una imagen de Cristo que «viene en nombre del Padr (Jn 5, 45), que todo lo ha recibido del Padre, todo lo sabe por él y viniendo de él todo lo enseña. Éste e claramente el Cristo que nos presenta el evangelio de Juan. Los maestros medievales nos recuerdan que, aunq Jesús estaba inmerso en su tiempo y en su mundo, sería más exacto decir que él ha acuñado su tiempo, el nuest

y todos los tiempos y todo nuestro mundo. La comprensión clásica de la conciencia y del saber de Jesús es determinada por esta convicción. En la fuente de la obra reveladora y redentora de Cristo sólo está su específic incomparable conciencia.

La autoconciencia de Cristo como problema de la Modernidad

Nos encontramos, pues, con esto ante la pregunta moderna sobre la conciencia de Jesús. «La pregunta sobre autoconciencia de Jesús es el problema central de la problemática histórica de Jesús».[23] Desde la llegada de la crítica histórica, se ha propuesto, sobre todo, la pregunta sobre la conciencia mesiánica de Jesús. ¿Se tuvo Jes por el Mesías? ¿Se equivocó en la cuestión de la cercanía del Reino de Dios? ¿Empezó a comprenderlo así comunidad? La pregunta por la autoconciencia de Jesús está previamente decidida según la forma y manera d verse Jesús a sí mismo.¿Quién es él? El intento de empezar por una Jesús de Nazaret «adogmático» determi también la pregunta por el autoconocimiento de Jesús.

En la discusión moderna, el magisterio de la Iglesia, bajo el pontificado del papa Pío X (t 1914) y de Benedic XV (t 1922), tomó postura en la cuestión sobre el saber y la conciencia de Jesús.[24] Estos documentos rechazan que hipótesis exegéticas se eleven al rango de certezas. Así, por ejemplo, se dice que es falso afirmar que hay que enseñar con toda certeza que Jesús se equivocó en la cuestión de la cercanía del Reino de Dios o que no siemp tuvo la certeza de su mesianidad. Contra el antiguo cientifismo se señalan ahora los límites del saber históric Para comprender lo que los evangelios dicen de Cristo y de su conciencia, hay que leerlos en el espíritu en qu fueron escritos. Para ello no es suficiente la sola analogía histórica, si no se quiere reducir el misterio de Cristo un fenómeno intrahistórico. La analogía de la fe y la lectura de la tradición viva de la Iglesia son condiciones pa una correcta comprensión de los evangelios (DV 12).

Pío XII (1 1958) ha llamado la atención positivamente, en las encíclicas Mystici Corporis[25] y Haurietis aquas,[26] sobre la importancia soteriológica de la visio, sobre el conocimiento vivo: la amantissima cognitio, con la que Cristo comprende a cada hombre.

La insistencia de estos documentos del Magisterio sobre la scientia visionis de Cristo no es una tozudez contra el progreso de la ciencia. Se trata más bien de una opción, que precede a toda investigación exegética. La pregu sobre la conciencia de Cristo se debe proponer de una manera totalmente diferente, según se tome como punto partida la fe en el Dios-hombre, en la Palabra hecha carne, o bien se considere de antemano a Jesús como u simple hombre, que tenía una fuerte relación con Dios. La pregunta no se dirige demasiado al problema de oposición entre Magisterio y ciencia, entre dogma y exégesis; más bien se trata de presupuestos, que orientan l respuestas a nuestra preguntas. Uno de los resultados más valiosos del debate de los últimos dos siglos consiste haber visto cómo coinciden los presupuestos del Nuevo Testamento en lo esencial con los de la cristología de l grandes concilios. Allí donde se nos presenta la figura de Jesús en los evangelios, sentimos su misterio. Todos l evangelios, desde Marcos a Juan, suponen que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios (cfr. Mc 1, 1; 8, 29); tod quieren conducir a esta fe (Mc 15, 39; Jn 20, 31); todos muestran que Jesús mismo ha revelado quién era; tod suponen que él era consciente de esto, como también lo era de su misión de revelar al Padre, a quien sólo conoce, que todo se lo ha entregado y a quien sólo él puede revelar (Mt 11, 27). Él es el único que puede llevar Padre (Jn 14, 6). ¿Cómo podía él saber todo esto si no hubiera tenido esa inmediatez, que la tradición llama visio beatifica.

c) Reflexión teológica

Al cabo de esta corta visión general, atendamos a dos nuevos intentos modernos.[27] Muchos de ellos se caracterizan por la seriedad con la que abordan la cuestión. Da mucho que pensar la clara tradición que existe c respecto al saber de Cristo. La convicción de que Jesús tuvo las tres maneras antes nombradas del saber, no s puede sin más ni más echar a un lado con superficialidad. Karl Rahner (+ 1984) intentó recoger esta tradición seguir reflexionando sobre ella. Vamos a proponer brevemente su idea, porque es la que ha influido en todas l manifestaciones que hoy existen sobre este tema. A continuación, ofreceremos un esquema de la posición de U. v. Balthasar (+ 1988), que es el que ha continuado las reflexiones de Rahner.

La división fundamental de Karl Rahner

Rahner parte de «que la doctrina de la unión hipostática es el fundamento de las expresiones dogmáticas sob la autoconciencia y el saber de Jesús».[28] Coloca, pues, la pregunta en el centro, en el centro personal del Logos encarnado. El desarrolla su tesis, aclarando antropológicamente, en primer lugar, los conceptos «autoconciencia saber», y, por otra, profundizando, desde esta aclaración, la unión hipostática en sus consecuencias para el sab de Cristo.

Parte de la observación de que el saber es algo muy complejo y así puede ocurrir que, por ejemplo, un homb sepa conscientemente, en un determinado momento, unas cosas y otras las sepa subconscientemente. Indic además, la diferencia que hay entre consciente reflexivo y consciente lateral, entre lo consciente y lo adverti expresamente; él distingue una conciencia objetual-conceptual y un saber trascendental e irreflexivo, anclado

el polo subjetivo de la conciencia. Unas diferencias así constatadas fenoménicamente no son que digamos mu atendidas en la reflexión teológica y menos en relación con el saber y la conciencia de Cristo.

Coincidiendo con las afirmaciones de Rahner, mantenemos que la vida del espíritu humano consiste, sólo e una pequeña parte, en la conciencia reflexiva. Más allá de esto hay un amplio campo para el subconsciente, que sido muy estudiado en la psicología moderna. Pero hay también un dimensión poco investigada por la psicolog el «hiper-consciente», «una esfera de la conciencia, que se diferencia cualitativamente de la conciencia raciona objetual».[29] El hiper-consciente no es otra cosa que la actividad permanente de la espiritualidad del alma human la fuente original y creadora de vida de cada una de sus actividades intelectuales, la fuente de las «inspiracione artísticas y de las más grandes opciones éticas. Sin que se pueda tematizar como tal este hiper-consciente, es hiper-conciencia es la fuente oculta de toda actividad consciente del hombre. La analogía con el subconscien permite hacernos una idea de la existencia, al mismo tiempo, de dos estratos en la conciencia, sin que el estra más alto elimine la propia actividad del más bajo, sino que lo profundiza y lo dirige.

Rahner hace una distinción específica entre la forma de saber: «un saber apriorístico no objetual sobre mismo» —que denomina «situacionalidad básica»— y el saber objetual. Esta situacionalidad básica no es un saber objetual y normalmente no nos ocupamos de ella. La reflexión nunca abarca adecuadamente es situacionalidad básica, incluso cuando la tiene expresamente por meta».[30]

Estamos aquí ante una de las más importantes aportaciones de Rahner al análisis de la autoconciencia de Cris Él reacciona contra la reducción del conocimiento a un conocimiento objetual. Recobra una distinción de s Agustín (+ 430), caída desde hace mucho tiempo en olvido, de su tratado *De Trinitate*. No se trata de un conocerse-a-sí-mismo de forma objetual, sino, más profundamente, de un conocerse-totalmente-a-sí-mism aunque esto último no se haga objetualmente totalmente consciente, y de la mano del cual el alma se conoce a misma. A estas dos formas de conocimiento las llama Agustín *nosse et cogitare*.[31] *Nosse* es lo que Rahner llama «situacionalidad básica»: un total e intuitivo poseerse y conocerse a sí mismo, que se supone a todo *cogitare*. Este saber es absolutamente cierto, aunque no sea objetual.

Agustín está convencido de que hay algo que «cada espíritu posee de sí mismo y de lo que está cierto». Pod haber todas las opiniones que se quiera sobre todo lo posible, pero cuando «se duda, se vive; cuando se duda, h recuerdo de lo que se duda; cuando se duda, se sabe que se está dudando; cuando se duda, se quiere tener certez cuando se duda, se piensa; cuando se duda, se juzga que no se debería dar precipitadamente un consentimient Cuando alguien duda de todo lo demás, de todo esto no puede dudar. Si no hubiese estos procesos no podría nad dudar».[32] La última certeza, que no se puede reducir a un saber objetual, es la base de todo conocimiento. Un observación, antes de que nos acerquemos a su aplicación cristológica: Las diferencias en el saber y conoc humanos, que aquí hemos traído a colación, deben ser aplicadas también al concepto teológico de la omniscienc Una aclaración, que Rahner no toca, pero que, para nuestro tema, es de suma importancia. ¿Es el concepto d «omnisciencia en absoluto un concepto con sentido? ¿Cuál podría ser su representación analógica en nuest conciencia humana? Omnisciencia no puede ser la suma de todas las proposiciones presentes, pasadas y futur Omnisciente no se hace uno, pues no se podrá llegar de un saber finito a un saber infinito por adición. El contrapunto de esta opinión es la teología negativa: el reconocimiento de que nosotros, espíritus finitos en tiempo y en el espacio, no nos podemos ni imaginar lo que sería un saber total.

Por culpa de este malentendido, surge el peligro de caricaturizar la idea de la omnisciencia divina como el oj del vigilante que nos persigue. Dicho de otra manera: No tenemos acceso a la idea de la omnisciencia de Dios, la entendemos como «cogitare», como conocimiento objetual, como una serie cerrada de conocimientos parcia y objetuales. Pero hay el *nosse*, como nos lo describe Agustín. Es aquel saber-de-sí-mismo y penetrar-en-sí-mismo del sujeto finito, de la *mens* del *anima*, que nunca llegará a ser un saber «categorial» y objetual, pero que es la unidad que posibilita todos los saberes parciales. Es esa «presencia que conoce todas las actividades nuestra inteligencia».[33]

Aquí, en esta última unidad del sujeto espiritual, en la que yo me conozco, en la que yo me hago «igual a tod las cosas»,[34] yace la más clara analogía con la omnisciencia divina, no como suma infinita de conocimientos qu se pueden pensar. Cristo no puede ser, por tanto, omnisciente en el campo del *cogitare*.

Rahner resuelve el problema de la difícil relación entre la omnisciencia de Jesús y de su ignorancia limitado atribuyendo a Jesús, desde el principio, una «situacionalidad básica» de carácter absoluto cercana a Dios, en campo de una conciencia atemática, mientras que en el campo del saber categorial sólo le atribuye, al mism tiempo, un desarrollo de esta auto-conciencia básica de la absoluta entrega de la espiritualidad creada al *Logos*. Lo que se desarrolla en la vida humana de Jesús no es, según esto, la fundamentación de la situacionalidad bási cercana a Dios, que según Rahner no tienen una visión objetual, sino la tematización y objetualización de es situacionalidad que procede con conceptos humanos. Rahner explica el crecimiento de la autoconciencia de Jes como una historia de la autointerpretación de la propia situacionalidad. «Esto no significa que Jesús "llega a alg que él no conocía en absoluto, sino que él siempre va conociendo mejor lo que él siempre es y que ya conocía el fondo».[35] El intento de Rahner se orienta a explicar la autoconciencia de Jesús como una visión inmediata d Dios (vicio inmediata) y, al mismo tiempo, como un saber histórico; como una conciencia inmediata de su filiación divina y como tematización y objetualización de esta conciencia.

Lo positivo en la obra de Rahner es la distinción que él establece en la pregunta sobre el saber y la concienc
de Jesús, diferenciando entre situacionalidad básica y conciencia objetual-refleja. En lo que afecta a la explicaci
sistemática surge, no obstante, alguna vacilación, que habrá que tratar exhaustivamente. Aquí sólo apreciamos
falta de la dimensión trinitaria, que aparece, sobre todo, en una más exacta configuración del objeto de la visi
que Jesús tiene de Dios.[36] Según Rahner, el alma humana de Jesús ve inmediatamente al Logos, de alguna manera como si Jesús como hombre estuviera ante el Hijo de Dios, el Logos, como Dios.[37] Esta tendencia se repite siempre en la cristología de Rahner, pero surge la pregunta de si la conciencia que Jesús tiene de Dios se relacio realmente y de manera primaria con su propio ser Dios, con su divinidad, en absoluto, y no, más bien, con u relación-de-tú-a-tú intencional y que se realiza históricamente con el Padre.[38]

Visión trinitaria de Hans Urs von Balthasar

Hans Urs von Balthasar aborda la cuestión sobre la autoconciencia de Jesús de otra manera. En conexión co santo Tomás de Aquino contempla la misión (esto es, toda la existencia encamada como misión) como e «alargamiento» de la eterna procedencia del Hijo desde el Padre.[39] Toda la existencia terrenal de Jesús es la forma traducida histórico-económico-salvífica de su eterna existencia, de su forma de ser Dios. Su manera de ser homb es la forma traducida de su manera de ser Dios. Si él es Dios-Hijo totalmente desde el Padre, también es, e cuanto hecho carne, totalmente desde el Padre.

La función que Jesús realiza no es otra que la de su propia persona. Ésta no viene «desde fuera» para unirse otra persona, más bien son su función y su persona idénticas.[40] Misión y persona son una sola cosa. Entre su persona y su misión no existe el peligro de que ésta advenga, sino que Jesús en toda su existencia es el envia del Padre. Por eso, intenta Balthasar reformular la aportación de Rahner: La autoconciencia de Jesús es su conciencia de ser enviado. No necesitamos preguntar de forma abstracta sobre una omnisciencia de Jesús, si

que la humana conciencia de Jesús es temáticamente como «situacionalidad básica de conciencia de su
misión. Esto permitirá un acceso a nuestra pregunta más concreto y orientado a los datos bíblicos. Pues es significa, por una parte, que Jesús siempre sabe totalmente de su misión, no la enseña como si fuera un profe pero ese saber no tiene por qué ser pensado (cogitare) como un saber explicito-objetual, sino como un saber atemático, «inmemorial» sobre sí mismo (nosse) del sujeto-espíritu, que sabe de su «ser-uno con el Padre». Pero, por otra parte, bien puede darse aquí una concienciación temática de su misión a la manera de un proceso aprendizaje histórico.

¿Qué significa la «auto»-conciencia de Jesús? ¿Quién es ése, por cuya conciencia humana preguntamos? Es Hijo de Dios. Su yo, su «yo mismo» es el del Hijo de Dios. Esta conciencia, es, por tanto, inseparable de unidad con aquel a quien él llama Abba. La autoconciencia de Jesús es su Abba-conciencia. Su concienc humana es la traducción humana de su eterna filiación divina.

El saber de Jesús, su «conciencia señorial» no le viene en absoluto de sí mismo, sino de su relación con Padre: su conciencia de ser Hijo de Dios no es una «autoconciencia», en el sentido de que Jesús la tomara de mismo, sino que la toma de su relación con el Padre. La autoconciencia de Jesús es propiamente su «Abb conciencia». Francois Dreyfus dice que «Jesús se conoce en su mirada amorosa hacia el Padre, porque él só existe por, en y para el Padre».[41] En la oración de Jesús queda expresado de la manera más clara el hecho de que Jesús vive por esta relación con el Padre. «Cuando Jesús ora, se manifiesta de manera personal el misterio d Hijo, que "vive por el Padre", en íntima unidad con él».[42]

La autoconciencia humana no es pensable sin su relación con otros. Yo no soy consciente de mí mismo sól porque rompo todos los puentes hacia fuera y me quedo solo conmigo. No hay ninguna autoconciencia aislada la autoconciencia humana pertenece esencialmente también la apertura a otros y la dependencia de otros, prim hacia la madre, la primera persona referencial, no en el sentido de que la persona se constituya por la relación (sentido ontológico), más bien es esencial para la persona como sujeto libre y espiritual que ella exista «junto a l otros» y «desde los otros».

Empezar la pregunta por el saber de Cristo en el ámbito de la autoconciencia de Jesús no parece, pues apropiado. Wolfahrt Pannenberg indica que toda autoconciencia humana es algo mediato y no inmediato.[43] Sólo si conocemos a otros y otras cosas y sólo por este camino es por donde nos conocemos a nosotros mismos. Y

aprendo a conocerme, al aprender a conocer a otros y a otras cosas. Lo que soy yo no lo experiment
precisamente cuando corto todo lo exterior e intento conocerme directamente a mí mismo; y aun cuando yo r retirase de esta manera a mi interior, no podré llegar a mí mismo sino desde los otros.

En este sentido podemos y debemos aceptar que Jesús aprendió a conocerse a sí mismo a través de los demá como todo niño, sobre todo a través de su madre. Pero por mucho que la realización de la existencia humana Jesús no sólo implicaba un crecimiento físico, sino que también le pertenecía con toda certeza el saber human (hablar, herramientas de carpintería, quizás leer y escribir, etc.), tanto más parece que todo está indicando qu Jesús no aprendió una cosa: su relación con el Padre. Aquí nos estamos refiriendo no a la conciencia objetual (cogitare) de esta relación, sino a ella misma (nosse).

En ninguna parte percibimos la huella de una vivencia de Jesús sobre su función, análoga a la de los profeta Anton Vögtle dice con razón: «Quien no presuponga por parte de Jesús una inmediatez de carácter absoluto c

Dios, está dando con razón la sensación de que para aclarar la misión reveladora y salvadora de Jesús hace fa una vivencia radical de la revelación»44, lo que necesariamente lleva a una especie de adopcionismo. La palabras de Jesús que expresan su relación con el Padre, suenan como si Jesús no hubiese conocido el principio las mismas. Jesús habla y obra, siempre que nos lo encontramos, desde esta relación, siendo secundaria pregunta de si era consciente reflexiva y temáticamente de la misma. Tenemos la impresión como si todo lo q Jesús hace y dice siempre proviniese de su unidad inmemorial con el Padre.

Posicionalidad básica y saber temático

La unidad entre la conciencia divina y humana de Cristo consiste exactamente en esta conciencia de su misió Él se conoce como aquel que viene a los hombres «desde el Padre», como «declaración del Padre» (cfr. Jn 1, 1 «Palabra del Padre»: Esta inmediatez en su relación con el Padre no parece ser una situación básica qu descansase en sí misma, sino en una forma difícilmente comprensible de determinar la obras, las palabras y conocimiento de Jesús. «Claro que en la certeza y en la contemplación de la misión (cuya universalidad resulta la identidad con la autoconciencia de este yo) hay en acto muchos contenidos o se van manifestando de form sucesiva, pero el punto de partida y la medida para ellos sigue siendo la misión» 45 Jesús no parece hab esperado, como los profetas, a la palabra de Dios, que ya viene ya no (cfr. Jr 15, 16). En su comportamiento n encontramos ninguna vacilación, ningún ir comprobando a ver lo que tiene que hacer, cuál será la voluntad y misión que Dios quiere. Antes de los evangelios no podemos más que admitir que Jesús no sólo se sabe enviad desde su «posicionalidad básica» atemática, sino que, en concreto, conoce su camino y su misión, la palabra q hay que decir y la obra que hay que ejecutar.

Jesús sabe cuál es su camino. Una palabra tan enigmática como la que nos habla de la amenaza de Herodes n da una idea de esta sorprendente seguridad de Jesús. «Este mismo día ciertos fariseos se le acercaron a él y dijeron: "Sal de aquí y vete, porque Herodes te quiere matar". Les dijo: "Id y decidle a esa raposa que yo expul demonios y curo hoy y mañana y al tercer día habré acabado. Pero es necesario que camine hoy, mañana y ot día, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13, 31-33). El sabe lo que tiene que hacer. Y sabe que él tiene que ir al Jordán para bautizarse; que él tiene que ir a Jerusalén. Mas ahora se muestra que esto viene «de fuera», como si se tratara de un poder que le dicta lo que hay que hacer aquí y ahora. Más bien lo sa todo esto desde sí mismo, con una certeza propia, que, al mismo tiempo, es la certeza sobre la voluntad del Pad La experiencia de los grandes santos nos dice que esto no significa una determinación extraña.

Jesús sabe qué palabras tiene que decir. ¡Hay que ver con qué seguridad suenan sus palabras! Sus parábol hablan directamente al corazón de los hombres. El anuncia la Buena Nueva con una autoridad especial, enseñan en nombre propio lo que Moisés y los profetas enseñaban en nombre de Dios. Los más agudos fariseos y lo escribas lo quieren enredar con sus numerosas preguntas dialécticas, pero no son capaces de sacarlo de su casillas.

Finalmente, sabe Jesús de forma admirable lo que hay en el corazón de los hombres. El siempre subrayad conocimiento que Jesús tiene del corazón[46] de los hombres muestra que entre su saber de «lo que hay en los hombres» (Jn 2, 25) y su inmediatez con Dios hay una relación directa. En el tema del conocimiento que Jes tiene del corazón de los hombres se percibe un tema teológico: Jesús está cerca de Dios «con el conocimiento q tiene del corazón de los hombres, a lo que en el Antiguo Testamento se le atribuye un conocimiento interno y u profunda visión del hombre»[47]. Este motivo teológico (con su significación cristológica implícita: Jesús está de parte de Dios) sólo tiene sentido si corresponde con la realidad histórico-humana de Jesús. Todos estos punt (saber su camino, su palabra, el corazón de los hombres y lo que tiene que hacer) van más allá de lo profético.

La tradición ha intentado expresar esta tensión entre la posicionalidad básica y el saber temático, significand que Cristo es *simul comprehensor et viator*. *Comprehensor*, en el sentido de que posee una visión directa de Dios. *Viator*, en el sentido de que, como todo hombre, está *in statu viae*, adquiriendo saberes, referido a la experiencia de otros, aprendiendo, preguntando, dotado de una auténtico saber experimental, históricamente determinado (que aparece especialmente en las parábolas sobre el mensaje del señorío de Dios expresado con imágenes de experiencia cotidiana de su tiempo).

No hay duda de que al hablar de *simul comprehensor et viator* nos estamos refiriendo a una forma de hablar que a primera vista es paradójica: ¿Cómo es posible hablar de la visión beatífica de Jesús (*visio beatifica*) sin eliminar su historicidad? ¿Cómo es posible, por el contrario, admitir su historicidad, si Jesús *comprehensor* ya ha llegado «a la meta»?

Pero esta paradoja no es en el fondo otra que la del reconocimiento de Cristo como *vere Deus, vere homo*, y precisamente en el sentido de que la verdad del primer miembro (*vere Deus*) no sólo no amenaza la verdad del otro (vere horno), sino que, más bien, la completa y la asegura. También en la pregunta sobre el saber de Jesús vale el principio fundamental que suponen Calcedonia, en su relación con las dos naturalezas, y Constantinop III, en relación con las dos voluntades.

Es claro que tan inaccesible es el imaginarnos *cómo* ese *simul*, puede estar referido a comprehensor y viator, que *cómo* lo están la voluntad humana y la divina, el ser Dios y el ser-hombre en absoluto: Es tan inimaginabl

como el misterio de la persona de Cristo mismo. Inimaginable no significa impensable o sin sentido. Hay much cosas que no nos podemos imaginar, pero que son pensables e incluso demostrables.

Quizás nos sirva, para explicarnos este *simul*, traer a colación una experiencia humana en sentido analógico lejano. Tenemos la experiencia de que alegria y dolor pueden darse al mismo tiempo, que alguien, a pesar de dolor físico intenso, está lleno de alegría (esto se puede observar con frecuencia en los enfermos graves). Por contrario, es también cierto que cuanto más profunda es la alegría, tanto más llena de contrastes es la experienc dolorosa. ¿No podríamos quizás sacar de esto, aunque sea de lejos, una orientación para entender el *simul* de ese referido a la inmediatez de Dios y la experiencia humana de Jesús? Santa Teresa del Niño Jesús dijo poco antes morir: «En mis meditaciones sobre el seguimiento [de Cristo] he leído un hermoso pasaje...: Nuestro Señor tu en el huerto de los olivos el gozo de todas las dichas de la Trinidad, pero su angustia de muerte no fue, por es menos terrible. Esto es un misterio, pero, créanme, por lo que yo estoy ahora experimentando, comprendo algo él».[48]

2. Otros aspectos de la humanidad de Jesús

El concilio de Calcedonia reconoció que en la unidad de la persona en Cristo permanecían íntegras las do naturalezas y que cada naturaleza actuaba según su propio modo de ser: «Pues cada una de las dos figuras obra, comunión con la otra, lo que le es propio» (DH 294). Con esta formulación se oponía tanto al monofisitismo, q eliminaba de Cristo su total humanidad, como al nestorianismo, que desconocía el intercambio de propiedad entre la naturaleza divina y la humana en la persona divina de Cristo. La recepción de estas verdades dogmátic por parte de toda la Iglesia, necesitó, claro está, de varios siglos. Los siguientes concilios: el de Constantinopla (533), el de Constantinopla 111(680-681) y el de Nicea 11 (787) retoman la cuestión de cómo hay qu comprender la relación entre la naturaleza divina y la humana en Cristo.[49]

Incluso tras el veredicto de Calcedonia se afirmó el monofisitismo en Palestina, en Egipto y en Siria. Por tem a la pérdida de la unidad del reino, promulgó el emperador Zenón de Bizancio (+ 491) un decreto-ley q prescribía una fórmula de unidad muy del agrado de los monofisitas: el así llamado *Henoticum*. Al ignorar esta fórmula de unidad, la definición de Calcedonia, fue rechazada por el papa Félix III (+ 492). Esto llevó a un cis entre Roma y Bizancio, que duró hasta el ano 519. El emperador Justiniano (t 565) se enfrentó de nuevo con l monofisitas en 543/544 y condenó a las «tres cabezas» de la escuela antioquena, que en Calcedonia habían si parcialmente rehabilitadas de sus ataque anteriores. El papa Virgilio (+ 555) aceptó, primero, esta condena, pe la retiró después, cuando en occidente fue interpretada como una traición a Calcedonia. Justiniano convocó a to esto un nuevo concilio en Calcedonia en 553, para imponer la condena de las tres cabezas. El papa Virgilio n tomó parte en este Concilio, pero, amenazado de ser objeto de más violencias por parte del emperador, se most después de acuerdo con sus conclusiones. Por esto este Concilio pasó a la historia como el concilio ecuménico y como el II de Constantinopla.[50]

Constantinopla II utiliza la diferencia entre hipóstasis y naturaleza, introducida como doctrina del magister por Calcedonia, de una manera que ha ido siendo clarificada en una discusión a través de los siglos. Mientras q Calcedonia aún pudo expresar el resultado final del proceso de unidad entre la naturaleza divina y la humana c el concepto de «Hipóstasis», aquí se precisa que este concepto se refiere en Cristo al *Lógos* preexistente. «Sólo hay una hipóstasis del mismo, esto es, del Señor Jesucristo, una persona de la santa Trinidad» (DH 424). Con *Lógos* divino está unida la naturaleza humana de Cristo, según la hipóstasis. El mismo *Lógos* es, pues, sujeto de la acción taumatúrgica y de la pasión de Jesús (cfr. DH 423). Constantinopla II enseña también que Jesucrist aunque no es una persona humana, la humanidad de Cristo existe en la única persona del *Lógos* de forma personal. El *Lógos* se apropia de la naturaleza humana y le participa su subsistencia. La antes sencilla persona de *Lógos* queda compuesta después de la encarnación. El Concilio dice al respecto «que la unidad de Dios, de l Palabra, con el cuerpo animado por un alma, dotada de razón y de inteligencia, sólo ocurre por composición o la hipóstasis» (DH 424). La persona divina del *Lógos* se ha humanizado de forma auténtica en la encarnación. Ella ha vivido su ser-persona a la manera de un proceso y crecimiento. «La idea de una "persona compuesta" d segundo concilio de Constantinopla nos permite afirmar que la palabra hecha carne es el último sujeto de lo acontecimientos históricos de la vida de Jesús. Este hombre, que es Jesús de Nazaret, es verdaderamente u hombre-Hijo de Dios, un humanizado Dios-Hijo, que ha nacido de Mara la virgen y sufrido verdaderamente pasión».[51]

La profunda significación teológica de este nuevo concepto de *hipóstasis* alcanzó en los siglos siguientes su verdadero valor por medio de Máximo el Confesor (1 662). A él hemos de agradecer la más profunda síntesis la cristología postcalcedonense. El motivo fue la pregunta, ya resuelta dogmáticamente en el tercer concilio Calcedonia, sobre la voluntad humana de Jesús. En la discusión que siguió después sobre la adoración icónica trataba propiamente sobre el verdadero cuerpo humano de Cristo. En el segundo concilio de Nicea fue don alcanzó su confirmación conciliar.

a) El querer y el obrar como Dios y hombre

Al comienzo del siglo VII el interés de la discusión cristológica pasó del campo de las dos naturalezas al cam de las acciones.[52] El patriarca Sergio de Constantinopla (fi 638) y el emperador Heracleios (+ 641) intentaron reconciliar a los monifisitas con la Iglesia. Sergio reconocía en Cristo dos naturalezas, pero sólo una activid (énergueia).Por eso se le consideró como el fundador del monoenergetismo, apoyándose, entre otros, en Sever de Antioquía (+ 538), que ya, cien años antes, había interpretado la famosa expresión actividad «humano-divin de Dionisio Aeropagita (5/6 Siglo) como una sola actividad de Cristo. El patriarca Ciro de Alejandría (+ 642) intentó en 632 establecer, dentro de su campo de influencia, la unidad entre los seguidores y los enemigos d Calcedonia por medio de la fórmula de la única actividad de Cristo. A esta tendenciosa confesión de fe se opu el monje Sofronio de Jerusalén (t 639) apoyándose en Calcedonia.[53] En evitación de nuevas discrepancias, promulgó el patriarca Sergio en 633 un decreto en el que se prohibía tanto hablar de la forma de actividad co también de las dos formas de actividad. La primera pareció a muchos sospechosa de negar la confesió calcedonense de las dos naturalezas de Cristo; la segunda sería atea, «pues es imposible que uno y mismo suje tenga dos voluntades que se contradicen en un punto».[54] En este texto, conocido por Psephos, aparece por primera vez la pregunta por la voluntad de Cristo. Un edicto promulgado por el emperador Heracleios, redactado po Sergio, del año 638, la *Ekthesis*, confirma, junto con la prohibición de discutir sobre el número de actividades, la confesión de una voluntad en Cristo. Con estos documentos comienza la discusión monoteletista. E monoteletismo fue condenado, en primer lugar, y a iniciativa de san Máximo, por el papa Martín I (+ 653), en sínodo lateranense de 649, y, definitivamente, en el sexto concilio ecuménico III de Constantinopla. Martín I fu exiliado por abogar a favor de la verdad y por su oposición al poder del emperador, y Máximo no tuvo m remedio que aguantar por ello incluso sus amputaciones. El emperador mandó cortarle la lengua y las manos. S Máximo murió como «confesor» a causa de las consecuencias de estas amputaciones.[55]

b) La pregunta sobre la voluntad en Máximo el Confesor

Máximo el Confesor se manifestó con sus importantes análisis metafísicos en contra de una reducción de la f Partió del hecho de que toda naturaleza viva tiene que ser «automoviente», para ser una naturaleza real. E movimiento, que toda naturaleza vive realiza de forma natural, lo hace por su propia energía, por su forma d actividad, que determina a esta naturaleza en su propio ser. «Puesto que la forma de actividad es natural, ella se el constitutivo y el signo más propio de la naturaleza».[56] De aquí se sigue que naturaleza y forma de actividad se corresponden inseparablemente. Si en una sola persona se unen dos naturalezas, no por eso se puede cambi también la forma de actividad de cada una de ellas, pues si así fuera ambas naturalezas quedarían cambiadas. L unión de dos formas de actividad sólo es posible desde la persona y no desde la naturaleza. Para Máximo l persona no tiene una actividad propia, pero determina el modo y manera (zpónos) de la actividad propia que corresponde esencialmente. Y esto vale, sorprendentemente, también para la Trinidad. Las personas divinas n tienen cada una de ellas su propia actividad y querer, sino el mismo para todas. Por el contrario, cada persor realiza este único y esencial obrar en correspondencia a su propia «manera de existir», a su propia manera y mo de ser Dios. El Hijo no tiene un querer y obrar distintos a los del Padre, pero él hace lo que el Padre quiere aunque de forma distinta a como lo hace el Padre, esto es, de acuerdo con la forma y manera de ser Hijo. L mismo ocurre también en la hipóstasis compuesta de la Palabra encarnada. Cristo obra como Dios, divinamente como hombre, humanamente, pero lo propio de su obrar es que él, como hombre, obra humanamente de mane distinta a nosotros, de acuerdo con la forma y manera de la persona del Hijo eterno.

Contra la doctrina de las dos formas de actividad y querer en Cristo se arguye que esto llevaría a un duplicación inimaginable en Cristo, a una conjunción accidental de dos rasgos vitales, que destrozarían la unid vital de Cristo.[57] Máximo muestra con sus análisis formales que lo que es unitario no son las formas humanas d actividad, sino el modo y manera como ellas cooperan. En la única persona de Cristo se encuentran juntos el ob y el querer divino y humano en una forma de interacción, en una mutua penetración (*pericóresis*) que no descansa en la naturaleza, sino en la persona. Sólo así es posible que el obrar humano de Jesús se constituya en la expresi de su obrar divino, porque en Cristo un obrar humano se ha convertido en el obrar de la persona divina del Hijo Dios.

> «Cada uno de nosotros obra, no en cuanto es un "quien", sino en cuanto es un "que", es decir en cuanto es hombre. Pero en cuanto es un "quien", por ejemplo, Pedro o Pablo, configura su modo y manera (*tropos*) de obrar, prescindiendo o esforzándose, y configurándola así de acuerdo con su voluntad libre. Así es como se conoce en la manera (*tropos*) de obrar la diferencia de las personas en su *práxis*; por el contrario, la actividad natural, igual a todos los hombres, se conoce en la naturaleza (logos) del obrar».[58]

El punto decisivo de la reflexión teológica de Máximo confesor, referente a la voluntad humana de Jesús, encuentra en la diferenciación entre la naturaleza (Xóyos) del obrar y la forma (tpóJtog) de obrar. Ésta es la q permite distinguir entre otreidad y contradicción. La otreidad de ambas voluntades consiste en que la humana, p su naturaleza, es distinta de la divina. La contradicción o la oposición entre la voluntad divina y la humana ya n está basada en la naturaleza de la voluntad racional, sino en que nuestra voluntad tiene un *tropos* menoscabado por el pecado, que la manera cómo usamos nosotros de nuestra voluntad está menoscabada por el pecado. I

Jesucristo su voluntad humana está completamente integrada en la orientación libremente querida, que le otorga persona. Esta integración hace que Jesús viva su vida humana totalmente desde su centro personal, desde su s Hijo. La dualidad de voluntad natural y personal no implica en Jesús ninguna discordia o rebelión. La unidad en voluntad de Jesús no consiste, según Máximo, en que él tenga un solo principio de acción, sino en que tanto voluntad humana como su voluntad divina expresan la forma existencial de su persona divina. Jesucristo tiene d voluntades, pero su sujeto siempre es la persona divina. Hay, pues, ciertamente, dos voluntades, pero sólo u sujeto volente.

El tercer concilio de Constantinopla (680/681)

El sexto concilio ecuménico, el III de Constantinopla fijó dogmáticamente esta doctrina:

> «También nosotros anunciamos que, según la doctrina de los santos Padres, en él [Cristo] hay dos voluntades o dos quereres naturales y dos formas naturales de actuar, pero sin confusión, inmutables indivisas, inseparables. Estas dos voluntades naturales no se oponen la una a la otra, como decían la malvadas herejías. Su voluntad humana es más bien obediente y no se opone ni se resiste. Está totalmente subordinada a su voluntad divina y omnipotente» (DH 556).

Para Constantinopla M se trata con esta fórmula de la realidad del elemento humano en la actividad divino humana. Confiesa que la voluntad de Dios no se impone, determinándolo todo sólo cuando se abandona l voluntad humana de Jesús. Es precisamente en el momento decisivo de su misión, en la entrega de su vida «p muchos», cuando su voluntad libre y humana revela su unidad con el Padre y obra la salvación. Máximo Confesor -que fue el propio «inspirador» del Concilio de 681 (como también antes, y más directamente todavía, había sido del Sínodo lateranense de 649)- expresó esto con una corta y sencilla fórmula: «Así cumplió el Señ (por su pasión), como hombre y en realidad de[59] verdad, obedeciendo sin trasgresión alguna, lo que él mismo, com Dios, había predeterminado que se cumpliese. En la escena de Getsemaní se puede apreciar esto claramente: Las palabras de su agonía: «No se haga mi voluntad sino la tuya» (Mt 26, 39) fueron usadas por los monoteletis como fundamento bíblico para negar la voluntad humana de Jesús. Máximo muestra que estas palabras so precisamente la expresión de su voluntad humana: «En este versículo del Evangelio ve Máximo el acto más a de la voluntad humana de Cristo, y este acto es el "más alto asentimiento, la "consonancia perfecta" con "voluntad divina", que, a su vez, es la voluntad propia y la del Padre»[60]. Se está aceptando aquí una voluntad humana libre y activa, claro que no en oposición a la divina voluntad, sino con la más alta adecuación con ést No es en el abandono de la voluntad humana donde aparece el acto salvador, sino en que «él, como hombr quiere cumplir la voluntad del Padre»[61].

Es verdad que el texto de la definición del Concilio de 681 dice sólo que la voluntad humana «está sometida a voluntad divina y omnipotente» (DH 556), evitando así conceder expresamente a la voluntad humana de Cris aquella cualidad que caracteriza a la voluntad como voluntad, esto es, la libre autodeterminación. El Concilio, su alabanza al emperador Constantino IV (1- 685), dejó bien patente que la voluntad de Cristo la comprendía este sentido[62], de manera que la «subordinación», bajo la voluntad divina, podía ser comprendida totalmente en e sentido de Máximo, como «asentimiento» y «consonancia», y no como una determinación pasiva por la volunt divina omnipotente. Estas formulaciones nos dan la impresión de que son muy abstractas. La expresa insistenc en la voluntad humana libre de Jesús, como centro de la acción salvífica, ha tenido importantes consecuenci para la comprensión de la voluntad humana y de la libertad humana en su conjunto[63]. El Concilio de 681 dijo lo decisivo para la relación entre la libertad divina y la humana: La autodeterminación de la voluntad humana n queda en suspenso, si esta voluntad «se somete a la voluntad divina y omnipotente». No podemos, por ello, es de acuerdo con W. Pannenberg, cuando piensa que «la determinación de la voluntad humana en Cristo por voluntad divina y omnipotente» no se puede relacionar, en sentido estricto, con la «autonomía de la capacida volitiva humana», que para Máximo es el núcleo propio de la voluntad»[64]. Si fuera así, la libertad divina y la humana no podrían ser, en sentido estricto, relacionables.

Una relación de este tipo no fue afirmada por el tercer concilio de Constantinopla, en el sentido de una simp contigüidad, que olvidase la infinita distancia entre la libertad increada y la creada. Admitir una exclusión y u incompatibilidad mutuas sería tanto como cometer la misma falta y considerar ambas voluntades com dimensiones correlacionables, concurrentes y, por tanto, situadas en el mismo plano[65]. El monoteletismo pensaba que tenía que negar la voluntad humana, porque no se podía imaginar la voluntad humana libre más que con concurrencia con la voluntad divina. Es verdad que la compatibilidad afirmada por el Concilio de 681 entre voluntad divina y la humana siguió siendo un misterio incapaz de ser comprendido racionalmente, cuy posibilidad y realidad sí que se nos manifiesta en Cristo, en la fe.

La importancia permanente del tercer Constantinopolitano

La actual importancia de la confesión del Concilio de 681 consiste, sobre todo, en que ha iluminado «la esfe del ser», la doctrina de las dos naturalezas del concilio de Calcedonia, en sus consecuencias para la «esfera d obrar». Siempre se está reprochando a la definición del concilio de Calcedonia que considera las dos naturalez de Cristo demasiado estáticamente en su ser. Esta impresión sólo puede aparecer allí donde se considere

definición de Calcedonia aisladamente. Con demasiada frecuencia se trae a colación el sexto concilio ecuméni[co] como medio para comprender el de Calcedonia, a pesar de que el Concilio considera expresamente su definici[ón] como una interpretación que precisa la definición de Calcedonia. Calcedonia había dicho que él era «perfecto [en] la divinidad y perfecto en la humanidad», deduciendo de esto el Concilio de 681 que Cristo tuvo que ten[er] también una voluntad humana perfecta.

Una relectura tal del concilio de Calcedonia, a la luz del Concilio de 681, podría contribuir a salir del dilem[a] entre una cristología más «funcional» y una más «ontológica». Podría esta relectura mostrarnos que el aspec[to] «funcional», hoy tan subrayado, del «ser-para-otros», de la «pro-existencia», sólo logra toda su fuerza cuando [la] pro-existencia humana es realmente la existencia humana de la Palabra eterna. El «para-nosotros» de la vida, de [la] muerte y de la resurrección de Jesús es, por ello, más que un simple ejemplo ético, porque él, el Hijo etern[o] encarnado, «ha trabajado con manos humanas, ha pensado con espíritu humano, ha obrado con voluntad huma[na] y con un corazón humano ha amado» (GS 22). Así es como la ejemplaridad de Jesús alcanza todo su alcance. S[u] obrar humano es el obrar humano de Dios.

Esto nos lleva a ver que en Cristo los actos humanos libres no han sido eclipsados o destruidos por la volunt[ad] divina, lo que traería, de nuevo, graves consecuencias para la comprensión de la libertad humana. Por el hecho [de] que «nuestra salvación fue querida por la persona divina de manera humana», la salvación significa l[a] reinstauración de la libertad humana. El Vaticano II lo formuló esto, en relación con la semejanza divina, de [la] siguiente manera: Cristo, «el hombre perfecto» restituyó «a los hijos de Adán la semejanza divina, deforma[da] desde el primer pecado» (GS 22). Y poco antes dice el Concilio: «La verdadera libertad es signo eminente de [la] imagen divina en el hombre. Pues quiso Dios "dejar al hombre en manos de su propia decisión" (cfr. Si 15, 14), [de] modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a Él, llegue libremente a la plena y feliz perfecció[n]. La dignidad del hombre requiere, en efecto, que actúe según una elección consciente y libre, es decir, movido [e] inducido personalmente desde dentro, y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacci[ón] externa» (GS 17). El Concilio de 681 no tematizó propiamente esta íntima conjunción entre la voluntad huma[na] de Cristo y la libertad del hombre, como imagen de Dios. Pero no hubo entonces duda alguna de que en l[a] confesión de la voluntad humana de Cristo se incluía también la confesión de la libertad del hombre, así como [en] Calcedonia la confesión de la total e indisoluta humanidad de Cristo incluía la afirmación de la propia y positi[va] importancia irrevocable de la humanidad.

Wladimir Solowjew (t 1900) ha expresado de forma impresionante esta relación entre la dignidad del hombre [y] la confesión de Cristo del sexto concilio ecuménico. El describe el monoteletismo como sigue:

> «El hombre-Dios [Cristo] no posee una voluntad humana y no obra como hombre; su humanidad es puramente pasiva y está determinada exclusivamente por el hecho absoluto de su divinidad. Aquí tenemos ante nuestros ojos la negación de la libertad y de la energía humanas, el fatalismo y el quietismo. La humanidad no participa en la obra de su salvación. Dios es el único que actúa. La única obligación del cristiano es someterse pasivamente al hecho divino, que está representado -en sus relaciones eclesiales- por una Iglesia inmóvil, y -en sus relacione[s] mundanas- por el poder santo del Augusto divino. La herejía monoteletista, apoyada a través de más de cincuenta anos por el imperio y por la así llamada jerarquía oriental -a excepción de algunos monjes que fueron obligados a buscar refugio en Roma- fue vencida en Constantinopl[a] (en el ano 680)».[66]

Solowjew no cesa de subrayar esta relación entre la ortodoxia cristológica y la imagen cristiana del hombre . L[a] gran importancia del Concilio de 681 la ve él en el hecho de que esta relación «pudo adentrarse en la concienc[ia] general de la Iglesia». Sin voluntad humana y sin una forma de actividad humana, la humanidad de Cristo n[o] hubiese «tenido ninguna importancia real: sería una adición muerta a la divinidad».[67] Y de esto resultaría que «la libertad del hombre, en busca de su sintonía con la voluntad divina y de cooperar con ella libremente, habría si[do] destruida totalmente por esta más alta voluntad. De esta manera la voluntad divina aparece ante el hombre com[o] algo fatalista y necesario».[68] A un tal Dios «sin humanidad», como lo llama Solowjew, correspondería una imagen del hombre que debería renunciar a «transformar la vida de la sociedad en nombre de Cristo». El fundamento [de] esta transformación y de la posibilidad de la fe lo encuentra Solowjew en la confesión del Concilio de 861: «Pa[ra] cumplir con esta tarea tiene que actuar, sobre todo, la voluntad humana, a la que Dios le deja un amplio campo [de] acción».[69]

La importancia soteriológica de la doctrina de las dos voluntades

La doctrina de las dos voluntades de Jesús tiene una eminente importancia cristológica. Cristo conduce a l[os] hombres, mediante su manera humana de querer, a que puedan querer como él quiere. El nos ha amado —es la expresión de Máximo— más que a sí mismo, poniéndose en nuestro lugar en vez de buscar su gloria; él ha tomad[o] sobre sí la muerte, la pasión y la enemistad. Por eso, tienen los hombres camino abierto para amar a Dios y a l[os] hombres más que a sí mismos. Esta forma de existencia nueva y escatológica del señorío de Dios sólo es posib[le] porque se ha transformado en Cristo en una existencia humana, en una forma en la que Cristo ha vivi[do] humanamente su divino abandono. La forma cristiana de existir, que tiene ejemplarmente su forma más alta [...]

expresión en el amor a los enemigos, se nos ha hecho posible a nosotros los hombres, porque se ha transformad en Cristo en una forma existencial humana. La voluntad divina no fue arrinconada en él, sino que fue renovada.

Desde el pecado original, la relación entre voluntad natural y personal en el hombre ha sufrido un tergiversación. El hombre quiere propiamente lo bueno, porque le es connatural y le produce alegria. Pero voluntad está como trastocada, y por eso no hace el bien que quiere, sino el mal que no quiere (Rm 7, 19). Esto es por causa de la naturaleza de la voluntad natural, sino porque nuestra voluntad tiene un *tropos* invertido por el pecado, y así la manera que usamos de nuestra voluntad está también invertida por el pecado. El hombre se sien por naturaleza, profundamente inclinado a la unidad con los otros hombres. Del egoísmo nace el vem amenazados por los demás. Sólo el amor puede transformar esta condición en unidad. Ahora bien, el amor a tod los hombres, que a nadie excluye, ni siquiera a los enemigos, parece *contra naturam*. Porque, ¿qué hay más natural que reaccionar contra el que me hace daño? Por otra parte, el hecho de que los hombres «se destrocen» es más que la consecuencia de esta reacción «natural». Y este «destrozarse mutuamente» es totalmen antinatural. Se opone al deseo de vivir en unidad y en comunidad. Es una paradoja ver cómo la tendencia m profunda hacia la unidad, que se encuentra en el corazón del hombre, sólo puede ser realizada de form discontinua, en la que el hombre parece que se pierde, pero no se elige a sí mismo, sino a los demás. Y e precisamente así como se cumple este natural impulso.[70]

Cristo ha superado la dialéctica de la enemistad, perdonando a sus verdugos en la cruz. Así ha mantenido amor del Padre, que le ha enviado, en medio de la enemistad más extrema. Máximo confesor ve el núcleo reden de la acción salvífica de Jesús en que él ha roto el poder de la enemistad.[71] Cristo cumple así la dinámica redentora ya indicada en el Antiguo Testamento, tal y como se manifiesta en los pasajes sobre la relación ent David y Saúl. David tuvo por dos veces la ocasión de matar a Saúl, su perseguidor. Pero nunca levantó su ma contra él. Dos veces se encuentra con él (1 S 24.26), y ambas veces se queda Saúl conmovido: «"¿No es ésta voz, hijo mío, David?" Y Saúl comenzó a llorar amargamente y dijo a David: "Tú eres más justo que yo, porq tú no me has hecho sino el bien, mientras que yo te he pagado con males"» (1 S 24, 17-18). David, el hom «según el corazón de Dios» (Hch 13, 22) rompe el círculo de la dialéctica de la enemistad. Ambos est sencillamente uno ante el otro, con su propia identidad, pero ya no se encuentran como obligados a estar en círculo de la enemistad: David, como el temido; Saúl, como el amenazador, que precisamente por esto debe s perseguido. David es el hombre «según el corazón de Dios», porque en él se aprecia el comportamiento propio Dios. «Tú no me has hecho sino el bien, mientras que yo te he pagado con males» (v. 18). Así es como s comporta Dios. Dios convierte el corazón de Israel no a la fuerza, pues no hay una conversión así. Dios quie hablar «al corazón» de Israel (Os 2, 16). Quiere obrar la conversión de Israel no a la fuerza, ni por su poder, n por su misericordia, ni enjuiciándolo, sino por su fidelidad. La conversión del hombre no la produce, por tan una efectividad «física» de Dios, a la que el hombre estuviera expuesto irresistiblemente, sino otra causalidad q puede actuar sobre la voluntad del hombre sin obligarle físicamente: la del amor.

El abandono del Hijo, su amor hasta el amor a los enemigos, se ha convertido en el camino que despierta hombre para que se abandone a sí mismo. Sólo el amor puede engendrar amor. El amor a los enemigos com amor para que el otro sea (en el sentido de la definición de Agustín: *volo: ut sis*, yo quiero que seas) es el único camino para romper la dialéctica de la enemistad y para abrir de nuevo, y dejar abierto, el espacio de una posib comunión, a pesar de que esta apertura sea negada por el otro, por el enemigo. El amor a los enemigos s manifiesta así como plenamente humano y natural, de acuerdo con la naturaleza, basada en la comunidad. Pero, mismo tiempo, sólo se puede realizar mediante una superación continuada de la propia tendencia a encerrarse sí mismo. Pero, como el amor es la transformación escatológica de la existencia humana, sólo es posible Cristo, que es el nuevo hombre escatológico. Esta «forma de existencia del Reino de Dios», que tiene su criter más firme en el amor a los enemigos, sólo es posible desde Cristo, mejor, en Cristo, que, de alguna manera, esta forma de existencia.

> «No se puede amar a quien te está torturando, por mucho que se esté decidido a renunciar a las cosas del mundo, mientras no se reconozca lo que el Señor quiere. Pero quien, por la gracia del Señor, lo ha podido conocer y se esfuerza en corresponderle, éste también podrá amar de corazón a quien lo odia y tortura, como los apóstoles amaron después de haberlo conocido».[72]

La unidad de los hombres y la reconciliación con Dios y con los hombres sólo es posible desde este amor, q transforma todas las ocultas y misteriosas tendencias del hombre en esta unidad escatológica. Por otra parte, amor, sin ánimo de lucha ante los otros, es el único camino de realizar esta unidad. Atrae a los otros hacia sí, l toca en su misma libertad sin ningún tipo de medidas de violencia. El amor a los enemigos, que establece verdadera relación entre los hombres, es el de quien, comportándose así ante el enemigo, se mueve hacia s corazón, desarmado, esto es, sin entrar en la dialéctica de la enemistad, sino rompiendo este círculo demoníac moviendo el corazón del otro. Quien se encuentre así frente al enemigo, ya no lo verá como enemigo, sino, por decirlo, con los ojos de Dios en cuanto hombre, como persona, estableciendo así un espacio, en el que ya no se ve como enemigo, sino como aquel que está abierto ante uno y desamparado.

Con la cuestión de la voluntad, el desarrollo postcalcedonense del dogma puso de nuevo su mirada retrospecti en el centro del evangelio, en la forma de existencia manifestada en el sermón de la montaña, en la pobreza, en

amor a los enemigos, en la confianza en aquel Padre celestial que alimenta a los pájaros y a los campos. «Perd la vida es ganarla» (cfr. Mt 16, 25). Todo esto tiene aquí su origen y su modelo: en la nueva forma de existenc del Hijo, que transforma su eterno ser-Hijo en la forma de existencia de su ser-hombre, viéndose a sí mismo co el modelo primigenio (Urgestalt) del sermón de la montaña.

El verdadero cuerpo de Jesús

Después de haber sido aclarada la pregunta sobre si Jesús, además de su voluntad divina, tenía también u voluntad humana, se abrió pronto una nueva discusión cristológica. En el año 727 el emperador León III (t 74 hizo destruir en la puerta de bronce de su palacio una imagen de Cristo. Había comenzado la iconoclasia q duraba ya más de un siglo y que había dado pie a Nicea II, el séptimo concilio ecuménico[73]. La iconoclasia no estaba interesada en ideas estéticas, sino en convicciones teológicas. En toda la literatura de entonces en contra favor de las imágenes no hay discusión sobre cuestiones estéticas o de la teoría del arte. La cuestión que estaba el centro del interés, preguntaba más bien: ¿Es correcto y se puede representar a Cristo en una imagen? Teodo Estudita (+ 826) puso de manifiesto –al fundamentar la adoración icónica desde la fe de los concilios ecuménicos–, que aquí se trataba de algo esencial para la fe cristiana. Aquel que rechace totalmente los iconos rechaza también en el fondo el misterio de la encarnación[74]. En la base de las diversas posiciones sobre la veneración icónica se encuentran diversas opiniones sobre la relación entre la persona de Cristo y su cuer humano. ¿Es realmente posible descubrir en los signos individuales del cuerpo de Cristo la persona divina de ser Hijo de Dios?

Los iconoclastas

Los iconoclastas presentan una serie de argumentos teológicos contra el culto a las imágenes, aunque no tod tienen el mismo peso argumental. Es cierto que hubo abusos en el culto icónico, sobre todo en la religiosid popular. En relación con los iconos, se hablaba de muchos milagros, de cuya autenticidad se dudaba con razón. fue estableciendo una praxis muy cuestionable de escoger un icono como padrino de bautismo, e incluso pare que se dio el caso de algunos sacerdotes que, al dar la comunión, ponían en el cáliz eucarístico polvo, sacado los iconos. Pero la parte más escandalosa de la veneración de las imágenes no era ese siempre posible abuso, si el hecho de que se venerasen imágenes. Los signos externos de este culto hacían recordar con preocupación l prácticas paganas de la idolatría. La sutil diferencia teológica entre veneración de las imágenes y adoración Señor representado no fue considerada por los laicos, pero tampoco por los monjes. Todo esto fortalecía a l enemigos en su convicción de que la veneración de las imágenes era incompatible con la pureza del cristianism

La prohibición veterotestamentaria de las imágenes fue también un arma poderosa de los iconoclastas: «No te harás escultura ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo que hay abajo en la tierra, ni de las cos que están en las aguas debajo de la tierra» (Ex 20, 4). ¿No debió parecer este debate, a la vista de esta prohibici una ociosa manera de hacer sofismas? ¿No fue una vergüenza que judíos y musulmanes fueran los que recorda a los cristianos la seriedad de esta prohibición? Por sencilla que pareciese esta prohibición de venerar imágenes, situación no estaba tan clara. Los iconoclastas no eran todos siempre de la misma opinión al interpretar es prohibición. En el arte del tiempo de la iconoclasia se permitían públicamente, además de ornamentos, imáge de animales. El arte de los iconoclastas se diferenciaba de la idea artística de los defensores de las imágenes, so todo, porque se rechazaba toda veneración icónica y se atribuía a la imagen una finalidad decorativa y profa Pero incluso en esto hubo una excepción. Los emperadores parece ser que nunca habían pensado en que, rechazar la veneración icónica, rechazaban también la veneración de la imagen del emperador. La alusión a prohibición bíblica no fue, pues, suficiente para comprender la base teológica de la discusión icónica, de o manera esta prohibición debería haber sido exigida estrictamente y sin excepciones.

La veneración icónica se interpretaba como una adoración de materia muerta y sin vida, y puesta en clara contraposición al verdadero culto «en espíritu y en verdad». Este rasgo despreciador de la materia es una de l características más evidentes de la iconoclasia. Mientras que otros argumentos se iban transformando mucho a largo de los veinte siglos de discusión icónica, éste se mantuvo constante. El sínodo del año 754, enemigo de l iconos, dice así:

> «Anatema sea quien intente mantener la contemplación de los santos en una materia inanimada y muda con colores materiales, -pues estas imágenes no aprovechan para nada; construirlas es una idea sin sentido y un engendro diabólico-, en vez de reproducir en uno mismo, como iconos vivos, la virtudes de los santos, que nos han llegado escritas por ellos, y se así animados a un celo igual al suyo»[75].

El argumento más agudo y exitoso va contra la imagen de Cristo. El emperador Constantino V (+ 775), puso juego un nuevo argumento, en las «preguntas» que presentó al Concilio de 754: La veneración icónica es no s una idolatría, sino una herejía cristológica, peor aún, es la suma y la cima de todas las falsedades cristológicas. muy verosímil que fuese el emperador Constantino V el que transformó el debate sobre las imágenes sagradas una cuestión cristológica. Él intentaba dar un sólido fundamento dogmático a la discusión sobre las imágen Nada podía llevar el culto icónico a mayor desprestigio que demostrando que estaba en contradicción con l

grandes concilios cristológicos. ¿Qué podía tener más peso en Bizancio que inculpar a los amigos de los iconos ser nestorianos y monofisitas?

El teólogo imperial Nicéforo (+ 828/829), partiendo de la confesión de fe de Calcedonia, confiesa: «Nuest Señor Jesucristo es una persona (prosopón) de dos naturalezas, la inmaterial y la material, por su unidad inconfusa».[76] Sólo esa pequeña de no hubiese molestado a ningún calcedonense estricto, pero éste hubiese preferido decir «en dos naturalezas». El acento se hace más problemático cuando Constantino dice: «Según e unión, la realidad (que nace de aquí) es inseparable».[77] Éste sigue siendo aún el lenguaje de Calcedonia, pero Constantino pone tanto el acento en «inseparable» que apenas se puede percibir la diferencia entre las do naturalezas. Para el monofisitismo, como también para Constantino, el resultado de la encarnación es una realid inseparable, surgida de las dos naturalezas, pero en la que divinidad y humanidad no son prácticamen distinguibles.

Para el emperador Constantino, una imagen real es aquella que es esencialmente igual a su modelo primigen (Urbild). Y lo precisa aún más: «Si una imagen no reproduce los rasgos de la forma, como el rostro persona (prosopón) de su ejemplar, no puede ser en absoluto un icono».[78] El icono tiene, pues, que reproducir los rasgos faciales de la persona representada. Pero para hacer realmente justicia a lo que exige un icono: ser auténtic imagen, éste tiene que representar este prosopon, este «rostro personal» exactamente como es. Si traemos a colación la definición de icono de Constantino, concluiremos que un icono sólo es aquello que es idéntico en to con el ejemplar, o, como dice Constantino: «en el que está garantizada la totalidad (del ejemplar)».[79]

Partiendo de estos prolegómenos, saca Constantino la siguiente conclusión: Si el prosopón o hipóstasis de Cristo no se puede separar de las dos naturalezas, y si una de ellas, la divina, no se puede pintar, porque e indescriptible, será igualmente imposible pintar o describir el prosopon de Cristo. Cuando aquí se dice que la naturaleza divina es «indescriptible», en lo que está pensando Constantino es en que es inasequibl incomprensible, pero, al mismo tiempo, en que, en el sentido concreto de la palabra, no es asequible ni por escr ni diseñándola.

La conclusión de Constantino ha tenido consecuencias inexorables para el enjuiciamiento de la veneración las imágenes. Como el único prósopon de Cristo no puede ser separado de sus dos naturalezas, los argumentos de los defensores de los iconos no se pueden refugiar bajo el argumento de que ellos lo que hacen es represent únicamente la naturaleza humana de Cristo, porque el icono muestra siempre el «rostro personal». Ahora bie este rostro personal es de tal magnitud que no se le puede diseñar, pues consta de dos naturalezas, de las cual una es «indescriptible». Los partidarios de los iconos no tienen, pues, más remedio que elegir entre dos herejía Si quieren mantener la unidad de Cristo, estarán describiendo también la Palabra eterna. Si quieren evitar es consecuencia y mantenerse en la indescriptibilidad de la divinidad de Cristo, tendrán que decir que la humanid de Cristo tiene su propio «rostro personal». La primera variante implica monofisitismo; la segunda nestorianismo.

El error fundamental de esta argumentación está basado en la falsa idea que se tiene del prósopon de Cristo. Constantino tiene, es verdad, razón cuando dice que todo icono representa el prósopon de aquel del que es imagen. Pero es una falacia afirmar que pintar un icono de Cristo es «describir» también su «indescriptible naturaleza divina. El rostro de Cristo es el rostro de la persona encarnada de la Palabra eterna. Este rostro huma no «describe» la naturaleza, ni siquiera la humana, sino el prósopon, la persona de la Palabra. En un icono no vemos ni la naturaleza divina ni la humana, sino el rostro de la persona humana-divina de Jesús.

Los defensores de los iconos

El más importante teólogo de entre los primeros defensores de los iconos es, sin duda, alguna, Juan Damasce (+ 749). Él fue el primero que presentó una verdadera síntesis de la teología icónica. Contra el reproche de lo enemigos de los iconos de que la veneración icónica estaba demasiado afectada por lo humano y lo materi destaca Juan, desde la cristología, el sentido positivo de la materia.

> "En los antiguos tiempos, Dios, que no tiene ni cuerpo ni figura, nunca fue representado icónicamente en absoluto. Pero ahora, cuando Dios se ha hecho visible en la carne y está entr los hombres, me es posible representarlo con imágenes visibles. Yo no adoro la materia, sino a creador de la materia, que, por mí mismo,[80] se hizo materia y aceptó vivir en la materia, poniend en obra mi salvación, por medio de ella».

En Cristo la materia ha sido santificada: primero el cuerpo de Cristo, que, por la unión con el Logos, se ha hecho santo, lleno de gracia, «semejante a Dios»; después, además, la materia, en sentido amplio. Juan h encontrado en esto el nervio de toda la corriente iconoclasta, para la que la materialidad de los iconos es un deshonra del ejemplar divino. La materia ya no es el límite más lejano ni el más bajo de la lejanía de Dios, com en el Neoplatonismo; no es lo más lejano al espíritu ni por ello, lo más privado de salvación. Más bien es economía total de la salvación, mediada por la materia. La imagen sagrada está llena de gracia y, en ciert sentido, es portadora de espíritu, tal y como lo está aquel a quien ella representa. A Juan le importa más la grac mediada por el icono, que la semejanza representativa. Esta tendencia se manifiesta también en la forma cómo compara los iconos con las reliquias. Ambas cosas tienen en común estar llenas de gracia y de energía divin

Aquí pasa a segundo plano lo característico de los iconos, la relación de semejanza, y el icono se convierte, sob todo, en un santuario como mediador de la gracia.

El culto a las imágenes fue repuesto, después de sesenta años de persecución, por el concilio reunido en Nice El concilio de Nicea no entró en los argumentos cristológicos del Concilio de 757, enemigo de las imágenes, si que se limitó a reconocer la legitimidad de las imágenes (DH 600-603; 605-609).

El culto a las imágenes no puede figurar bajo ninguna idolatría prohibida por el Antiguo Testamento, con tal que se realice de acuerdo con su verdadero sentido. Sólo así conducirá el corazón de los que rezan a las imáger a la veneración amorosa de aquel a quien el icono representa. «Quien venera a los iconos, venera en ellos a persona representada» 81 Esta frase parece evidente, pero por muy sencilla que lo sea, se encuentra en ella clave para la solución de la complicada dialéctica de los enemigos de los iconos. Sólo tendría necesidad de l grandes aportaciones de Teodoro Estudita para abrir, con esta clave, la puerta hacia una teología icónica bie desarrollada.

San Teodoro, abad del monasterio Studion de Constantinopla, construyó toda su teología icónica sobre l paradoja de la encarnación. «Lo invisible se hace visible»[82]. La palabra eterna del Padre se ha aparecido ante nuestros ojos mortales. Hemos visto la persona del Hijo de Dios, o, para decirlo en lenguaje teológico, l hipóstasis del Lógos. Teodoro Estudita construyó toda su teología icónica desde esta perspectiva. «El icono de uno cualquiera no representa su naturaleza, sino su persona»[83], así lo observa él. El icono es siempre el retrato (portrait) de una persona. El icono refleja sólo lo visible de un hombre, lo que le es propio, lo que le diferenci como tal de otros hombres. ¿Pero qué ocurre si la persona es divina, el eterno Hijo de Dios? Los iconoclast dicen también que cada icono representa una persona, y, como Cristo es una persona divina, no es posibl representarla. Si así se hiciera, se introduciría en Cristo una segunda persona, puramente humana. Teodor responde a este sutil argumento, recordando la doctrina eclesial de la «Persona compuesta», que había sid desarrollada a continuación del quinto concilio ecuménico (553):

> «Si afirmáramos que la carne asumida por la Palabra posee su propia hipóstasis, tendría razón este argumento (de los enemigos de las imágenes). Pero nosotros seguimos la fe de la Iglesia y confesamos que la persona de la eterna Palabra, se ha hecho persona común a las dos naturalezas, y que ha concedido en ella su consistencia a la naturaleza (concreta) humana -con todas sus propiedades, por las que se diferencia de los otros hombres-. Por esto decimos con razón que una y la misma persona de la divina Palabra es "descriptible", según nuestra naturaleza humana. La naturaleza humana de Cristo no existe fuera de la persona del Lógos, como si fuera una persona consistente en sí misma y autodeterminada, sino que ella recibe su existencia en la persona del Lógos (pues no hay ninguna naturaleza que no tenga su propia y concreta consistencia en una hipóstasis), haciéndose así en la persona del Lógos visible individual y descriptiblemente»[84].

La persona de la eterna Palabra se hace, al tomar carne, la propia portadora y la fuente de una existenci humana, con toda su individualidad intransferible. Dicho de otra manera: La persona divina se hace visib precisamente en los rasgos que caracterizan a Jesús como un determinado hombre. La paradoja de la encarnaci es que la persona de la eterna Palabra se ha hecho «descriptible» en los rasgos faciales individuales y personal de Jesús.

El emperador Constantino tenía, pues, razón cuando dijo que el icono de Cristo «describiría» la Palabra eter de Dios. Pero rechazaba sin razón alguna los iconos, pues, al hacerse la Palabra carne, ya se ha hecho a sí mism «descriptible», limitada, «condensada» (según una expresión que los Padres de la Iglesia utilizan con gusto), tal manera que se puede manifestar y participar en una individualidad humana. Más aún: esta existencia individ y humana se ha convertido en su propia existencia. Éste es el escándalo de la fe en la encarnación de Dios. Esta dice que la persona divina del Hijo eterno se ha hecho visible en la individualidad humana de Jesús de Nazar Gracias a su bien asentada doctrina sobre la «persona compuesta» de Cristo, pudo Teodoro Estudita poner descubierto el punto de partida de la teoría iconoclasta: una insuficiente y errónea comprensión de la persona.[85]

¿Qué lugar ocupa el icono en la vida contemplativa? ¿No son acaso incluso los mejores iconos nada más qu meras imágenes y, en último término, incapaces en manera alguna de representar a su modelo original (Urbild)? ¿No son ellos nada más que sombras de una realidad más alta y propia? ¿No tendrá la contemplación de un imagen más sentido que el pedagógico de elevamos, en la medida de lo posible, a una visión espiritual? Teodo Estudita se revuelve con decisión contra estos pensamientos. Para él, el icono tiene sin duda una funció «anagógica». Pero la visión espiritual, hacia la que nos eleva el icono, no tiene otro objeto que el icono mismo: Palabra encamada. De esta manera, Teodoro se distancia de la interpretación platónica de las imágenes. Aq encontramos el punto decisivo en toda la discusión con los enemigos de las imágenes:

> «Si alguien dijese: "Cómo tengo que venerar a Cristo en espíritu, sobra venerarlo en su icono", tendría que saber que con esto niega la veneración espiritual, pues si él no ve a Cristo en su figura humana, sentado a la diestra del Padre, no lo venera en absoluto. Por el contrario, está negando que la Palabra hecha carne se ha hecho igual al hombre»[86].

No es suficiente quedarse prendido de las imágenes. De por sí, las imágenes indican algo que está por encim de ellas. La perspectiva, desde la cual se considera la imagen de Cristo, es, pues, profundamente distinta a l platónica. La imagen visible no indica una pura realidad espiritual, sino al Señor resucitado, elevado «a la dies del Padre» con su corporalidad glorificada. Los iconos no son, pues, algo imperfecto, por pertenecer a un realidad visible-material, pues el mismo Cristo también pertenece a ella, incluso en su corporalidad glorificad Son imperfectos, porque no son más que imágenes de Cristo. Nos urge poder decir con los apóstoles: «Hem visto al Señor» (Jn 20, 25). No queremos verlo ya más en su imagen, sino a él mismo, en persona. No se trata, pues, ni de quedamos prendidos sólo de las imágenes, ni de intentar conseguir una visión inimaginable puramente espiritual. La veneración icónica es, a un mismo tiempo, algo visible y espiritual, pues en la imagen Cristo se venera espiritualmente su misterio. Sólo en el mundo futuro podremos ver a Cristo mismo. L encarnación de Dios es el argumento para demostrar que la última meta de la meditación cristiana no pued consistir en una pura visión espiritual. «Si esto fuera suficiente, la Palabra eterna no hubiese necesitado más qu venir a nosotros de una forma puramente espiritual»[87]. Pero Cristo «se ha manifestado en la carne» (1 Tm 3, 16). Su encarnación no es una etapa que hay que superar. La contemplación cristiana no puede rodear el camino qu Dios mismo ha hecho para venir a nosotros.

> «La imagen pintada es para nosotros una luz santa, un monumento de salvación, pues es Cristo el que se nos muestra en su nacimiento, en su bautismo, obrando milagros, en la cruz, en el sepulcro, resucitando y ascendiendo al cielo. Con todo esto no nos engaña, como si no hubiese sucedido. La contemplación viene en ayuda de la meditación espiritual de manera que nuestra fe queda fortalecida por ambas»[88].

c) El corazón de Jesús

La contemplación del corazón humano de Jesús se ha convertido en la piedra final que corona el edificio de l controversia sobre la humanidad de Jesús después de los primeros concilios cristológicos. La consideración de l aspectos de la humanidad de Jesús quedaría incompleta si no profundizáramos en el misterio de su corazó humano[89]. El concilio Vaticano II, que confiesa con gran decisión la humanidad de Jesús, condensa, en un gran despliegue de la *Gaudium et Spes*, las etapas del conocimiento que la Iglesia ha ido desarrollando sobre la verdadera y perfecta humanidad de Jesús, como el verdadero y perfecto hombre. Partiendo del segundo concil de Constantinopla, con el que reconoce que en Cristo «la naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida reconoce también el cuerpo humano, la conciencia humana y la voluntad humana de Cristo. La corona foral esta confesión conciliar de fe la forma el corazón humano de Cristo: «Trabajó con manos de hombre, pensó co inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre» (GS 22).

El corazón, en lenguaje bíblico, significa el lugar de la vida íntima, de los pensamientos, de los actos d voluntad y de los sentimientos. Ya hemos hablado sobre la conciencia de Jesús y de su voluntad humana. Qu Jesús tenga un corazón humano significa también que él tiene sentimientos como hombre: «El se ha hech partícipe de nuestras "pasiones"»[90]. La Escritura atestigua esta verdad con varios ejemplos conmovedores. Nos cuenta, por ejemplo el encuentro de Jesús con la viuda de Naim, cuando llevaba a su hijo al sepulcro. Jesús s conmovió y lleno de compasión le dijo estas palabras llenas de un sentido humano de consuelo: «Mujer, n llores» (Lc 7, 13) La tristeza de María por la muerte de su hermano Lázaro le conmueve de nuevo con tan profundidad que se puso a llorar con ella (Jn 11, 33-35). En la noche antes de su muerte dolorosa sudó, co angustia, sangre que goteaba al suelo (Lc 22, 44).

Ya desde el Antiguo Testamento está claro que Dios tiene sentimientos como los de los hombres. Se aíra cont el pueblo, que adora al becerro de oro (Ex 32, 10), está celoso y exige a su pueblo elegido que lo adore sólo a (Jos 24, 19-20). En su misericordia, tiene compasión con el pobre y lo escucha, cuando lo llama: (Ex 22, 26 «Para los Padres —provenientes del ideal estoico, el ideal de la impasibilidad del sabio, en el que su inteligencia y su voluntad dominaban los sentimientos irracionales—, éste era uno de los puntos en los que se manifestaba la enorme dificultad de relacionar la herencia helénica con la fe bíblica»[91]. La piedra de escándalo de un Dios, que sufre, se radicaliza con la encarnación de Cristo. Algunos herejes docetistas intentaron pronto rebajar el dolor Jesús a pura apariencia. Lo que consiguieron con esto fue que al testimonio que Cristo nos da de su Padre se quitó su núcleo cordial. También Ireneo de Lyón se opone decididamente a estas ideas: «Si Cristo no hubies padecido, ¿cómo hubiese podido él animar a sus discípulos a llevar su cruz y a seguirle?» 92

Pero Jesús nos descubre también el núcleo de los sentimientos de Dios: Dios sufre, porque ama. Todos su sentimientos, ya sea compasión, ira, indignación o celo, tienen que ser interpretados desde la profundidad de amor personal a nosotros. En el anonadamiento de Belén, en el desprendimiento de su vida pública, en el escarn del Calvario, en la muerte en la cruz, nos revela Jesús un corazón humano que nos ama. El corazón de Jesús e con razón, «considerado como el signo eminente y el símbolo de aquel amor... con el que el divino Redentor am continuamente al Padre eterno y a todos los hombres» 93 La veneración del corazón herido de Jesús no sólo ha damos a conocer su amor, sino que tiene que movernos a dar una respuesta amorosa. Si contemplamos con fe l misterios revelados, y confesamos con Pablo que Cristo «me ha amado y se ha entregado por mí» (Ga 2, 20), nuestro corazón dará así una respuesta a este amor. Por eso Pablo dice también: «El amor de Cristo nos apremi

(2 Co 5, 14). San Buenaventura expresa de una manera muy especial esta verdad: «¡Se hubiese podido manifes mejor tu amor de otra manera que dejándote no sólo atravesar tu cuerpo con una lanza, sino tu corazón?... ¿Hal alguien que no quiera amar este corazón herido por nosotros? ¿Cómo podría alguien no amar respondiendo quien nos abraza con un amor tan grande?»[94]

La veneración del corazón de Jesús ha encontrado una gran difusión en la iglesia latina, sobre todo después d reconocimiento eclesiástico de las visiones de santa Margarita María Alacoque (+ 1690). Como ya hemos vist en la veneración del corazón de Jesús no se trata de algo nuevo, sino de una nueva profundización de un mister desde siempre meditado. Ya los santos Padres contemplaban, desde Jn 7, 37-39 y Jn 19, 34, el misterio d corazón abierto de Jesús.[95] Interpretaban ontológicamente el corazón traspasado, del que salió sangre y agua, como la fuente de vida, como el origen de los sacramentos y de la Iglesia. Las explicaciones tipológicas d Agustín sobre las heridas de Jesús tuvieron una gran influencia en la consideración patrística del corazón de Jes

> «Aquella sangre fue derramada para el perdón de los pecados; aquella agua estaba mezclada en el cáliz salvífico y es, a la vez, baño y bebida. Un modelo de esto es que a Moisés se le ordenó abrir una puerta a un lado del Arca, por donde no les estaba permitido entrar a algunos animales, destinados a la muerte. En ella está prefigurada la Iglesia. Por esto, la primera mujer está al lado del marido que duerme y es llamada vida y madre de los vivientes. Todo esto indic un gran bien ante el gran mal del pecado. Aquí expiró el segundo Adán con su cabeza inclinad en la cruz, para que se le formase una mujer de aquello que salió del lado del que estaba expirando».[96]

Con Margarita María Alacoque, comienza a jugar un gran papel, en la veneración del corazón de Jesús, la ide de reparación por la indiferencia y desagradecimiento de los hombres ante el celo amoroso de Cristo, que deshace hasta el agotamiento, junto a la dimensión sacramental y eclesial.[97] Siempre estuvo claro, por parte de Iglesia, que la veneración del corazón de Jesús se dirigía al Lógos encarnado. En el símbolo del corazón, se contempla, sobre todo, su amor humano. El corazón de Jesús puede, por tanto, ser objeto de veneración y d adoración, que sólo corresponde a Dios. Por pertenecer a la santa humanidad, está hipostáticamente unido Lógos. Podríamos, pues, decir del corazón de Jesús lo que dijo Juan Damasceno del cuerpo: El corazón de Jesú es digno de adoración, no por sí mismo, sino porque está unido inseparablemente con la persona del Lógos.[98]

La veneración del corazón de Jesús es así otro ejemplo de la lógica sacramental de la revelación divina. Dios manifiesta siempre con signos concretos. Toda la creación es una imagen de Dios; Dios habla en ella. La imag que Dios revela, finalmente, es Cristo. Pero en todos los misterios revelados consta «una unidad indisoluble en la realidad y su interpretación».[99] Quien piense poder comprender la interpretación sin la imagen, pierde incluso ésta. En la veneración del corazón humano de Jesús se venera, sobre todo, el amor de Dios hecho hombre, p medio de la fuerza natural simbólica del corazón.

3. Sobre la teología de la vida de Jesús: Los misterios de Jesús

Hans Urs von Balthasar ha formulado un axioma importante para la naturaleza y metodología de la teologí «que la teología es la doctrina del sentido divino revelador de los acontecimientos históricos de la revelación, sobre ellos, no detrás de ellos, no que se pudieran eliminar, es decir, que cuanto más historicidad se abre a l teología tanto más se desarrolla ésta».[100] Este principio, que destaca la importancia de la consideración creyente de la vida de Jesús, incluso para la teología científica, ha sido y es todavía pasado por alto con demasiad frecuencia por la teología escolástica. Esta se concentra más en explicar, en sentido ontológico, la importancia su nacimiento y de la encarnación del Hijo de Dios, y, en sentido soteriológico, el de su muerte. Los treinta y tr años, que median entre su nacimiento y su muerte, parecen tener importancia sólo para el anuncio moral Cristo, pero no para una reflexión dogmática sobre su persona.

En la resurrección de Cristo, después de su denigrante muerte en la cruz, el Padre emite su juicio sobre misión y la obra de Cristo: «Tú eres mi Hijo. Yo te he engendrado hoy» (Sal 2, 7, cfr. Hch 13, 33). La resurrección es la confirmación irrevocable y la confirmación del camino terrenal de Jesús. Por eso, la vida Jesús y su mensaje alcanzan una importancia eminente. De aquí nace también la innegable voluntad de lo evangelios de ofrecer una descripción histórica, y su interés por una representación como memorial de aquel que era significativo para Cristo, a pesar de que algunos momentos de su vida, como su anonadamiento y s mesianidad, parecen estar en contradicción. Es precisamente después de la Pascua cuando alcanzan estos s propio y definitivo sentido. La pregunta de cómo fue en realidad la vida de Cristo, es de central importancia en medida que el tiempo de la vida de Jesús, ese breve espacio de tiempo en la historia de la humanidad, significa revelación escatológica de Dios y su definitiva salvación. Pero entonces, el tiempo de la vida de Jesús, cualqui acontecimiento de su vida y cualquiera de sus palabras tienen tal fuerza que las hace inconfundibles. A la luz de resurrección, los rasgos individuales de la vida terrena de Jesús obtienen una importancia cristológica de larg alcance, y precisamente como acontecimientos históricos. Pues, por la Pascua, estos acontecimientos, facta et dicta, alcanzan una importancia escatológica y eterna. Si el resucitado es mortal, entonces nada de lo terren carece de importancia. Si Dios ha manifestado a Cristo en su resurrección como su revelación escatológic entonces se nos está remitiendo a la vida de Jesús, para leer allí cada una de las palabras y cada uno de los rasg

de esta revelación. En la lectura, en el conocimiento y en la imitación de la vida concreta de Jesús no estamo realizando una tarea teológica o tomándolo como tema de meditación espiritual, sino haciéndonos la pregunta, importante y decisiva para la salvación, sobre si aceptamos o rechazamos la autorrevelación de Dios y su ob salvífica.[101]

a) Historia de la contemplación de los misterios de la vida de Jesús

La Buena Nueva no consiste en «palabras sabias y hábiles palabras», sino en la vida y obra de Cristo, en «Cruz de Cristo» (1 Co 1, 17). La referencia a los misterios de Cristo ha sido desde siempre fundamental para anuncio y el culto de la Iglesia. En la iglesia primitiva se anunciaba a los neófitos la fe, antes de su incorporaci a la Iglesia por el sacramento del bautismo, por medio del símbolo, cuyo segundo artículo enuncia los principa misterios de la vida de Jesús. En su meditación, encontró siempre la iglesia oriental un apoyo fundamental en lucha contra las distintas herejías nacientes. Cada herejía así como cada profundización en la conciencia de la dependen respectivamente del abandono o de la profunda contemplación de uno o varios misterios de la vida nuestro Señor Jesucristo. La historia de la contemplación de los misterios es, pues, muy importante también pa la historia de la autoconciencia eclesial.[102]

Los primeros testigos de la fe superaron las primeras herejías -como por ejemplo la doctrina dualista de l gnósticos, que quena mantener el cristianismo impoluto de toda mancha terrenal, por predilección de lo «pu espiritual» helénico-, mediante la contemplación de la vida de Jesús. Ejemplares en esto son Ignacio de Antioqu (1 ca. 117) e Ireneo de Lyón. Ignacio habla, el primero de los Padres, sobre los misterios de la vida de Jesús, qu ocurrieron en el silencio de Dios, cuando fundamenta con los tres «misterios que hablan en alta voz», humanidad de Jesús, negada por los gnósticos: la virginidad de María, su alumbramiento y la muerte de Jesús.[103] A Ireneo le interesa más que nada la salvación humana íntegra, la *salus carnis*. Para ello, tiene que defender la verdadera humanidad de Jesucristo. Subraya así la unidad de Jesucristo, el hombre-Dios, refiriéndose a vari misterios: «Pues, como fue hombre, para ser tentado, así también fue Palabra (*Lógos*) para ser glorificado. Y la Palabra (*Lógos*) descansaba durante la tentación, la crucifixión y la muerte. Pero el hombre buscaba vencer, resistir, mostrar su bondad, resucitar y ascender (a los cielos)».[104]

Para Orígenes (+ ca. 235) y la escuela de Alejandria, los misterios de la vida de Jesús tienen, sobre todo, un significación pedagógica para la revelación. El anonadamiento del *Lógos* en la encarnación permite llegar al conocimiento de Dios a la más pequeña capacidad de entendimiento.105 Orígenes desarrolla, además, el prime mucho antes de la piedad inspirada por el franciscanismo, una meditación propia sobre el Niño Jesús. En una sus homilías, pide a los creyentes que imiten al viejo Simeón y que le rueguen al mismo Niño Jesús, pu hablamos con él y lo queremos tener en nuestros brazos.[106]

Con san Agustín, la consideración patrística de la vida de Jesús alcanza su punto culminante. Concibe co claridad y perfección la importancia teológica de los misterios de Cristo en su triple dimensión, como revelaci de Dios, redención y recapitulación.[107] Para él el mejor argumento para ir contra la secta maniquea de su tiempo - que separaba radicalmente espíritu y materia como los principios respectivos del bien y del mal- era también vida de Cristo. Al permitir Jesús que se le insultase y se le escarneciese, al sufrir la cruz, al ser azotado martirizado, y al sufrir la ignominiosa muerte en la cruz, nos enseñó «qué fácilmente se acomoda el cuerpo alma, cuando ésta se somete a Dios».[108]

En el siglo IV comienza a celebrarse en Roma la fiesta de Navidad. Las homilías más importantes del tiempo los Padres para este misterio provienen de León Magno (t 461), en las que anuncia el intercambio admirable: «Se hizo Hijo del Hombre para que nosotros pudiéramos ser hijos de Dios».[109] León Magno ve el misterio de la Navidad orientado hacia el misterio de la Pascua, pues Cristo ha nacido de la virgen como verdadero hombre verdadero Dios para que nosotros podamos morir con él a nuestros pecados en el bautismo y ser justificados p él en la resurrección.[110]

La Edad Media, como lo muestra el arte plástico, es un gran tiempo de meditación de los misterios de Crist Todos los grandes carismas hacen una aportación específica para profundizar en la conciencia eclesial. La vida Jesús es meditada primero en los claustros. Los benedictinos promueven la contemplación de los misterios, ent otros, con el libro muy difundido *Elucidarium* de Honorio Augustodunense (+ ca. 1156), en el que éste recoge la doctrina de su maestro Anselmo de Canterbury (+ 1109). Pedro el Venerable (+ 1156), de Cluny, es considerad como el padre espiritual de la fiesta de la Transfiguración, introducida oficialmente más tarde en la iglesi occidental, gracias a sus profundas meditaciones sobre este misterio, que él considera como una anticipación de resurrección y de la ascensión. La nueva orientación del cisterciense Bernardo de Claraval (+ 1153) hacia humanidad de Cristo influyó enormemente en la contemplación de los misterios de la siguiente Edad Medi «Observa también que el amor del corazón es, en cierta manera, "de carne", porque él ha inflamado el corazón hombre más hacia el Cristo corporal y hacia aquello que Cristo ha obrado y mandado "en carne"».[111] Bernardo medita preferentemente el misterio de la Ascensión, base de la esperanza de que «se nos ha preparado una mora en la casa del Padre» (cfr. In 14, 2).

Las órdenes mendicantes obtuvieron una gran influencia en la piedad popular. Francisco de Asís (1 122 impresionó profundamente a los hombres tanto por la fiesta de Navidad, que él celebró en Greccio (1223), co

también por su estigmatización (1224). Su obra entró por el camino de la teología, de la mano de sa Buenaventura como inspirador de una piedad «afectiva». Los dominicos, por su parte, consiguieron tambi influir en la piedad medieval por la adoración de la cruz de santa Catalina de Siena (+ 1380).

En la teología escolástica el paso desde el método sapiencial de los Padres al método analítico-sintético de escolástica no produjo en un principio ninguna ruptura con la contemplación de los misterios de la vida de Cris a pesar de que lo que privaba en esta teología eran más los problemas especulativos de la unión hipostática que comprensión cordial de la infinita vida de Dios entre los hombres. Pedro Lombardo (t 1160) introduce lo misterios en el tercer libro de sus *Sentencias*, libro que se convertiría en la base teológica para la formación teológica medieval. Se refiere en él, sobre todo, a la oración de Jesús, a su sufrimiento, a su tristeza y a su muer como argumentos en favor de la verdadera humanidad.[112] Tomás de Aquino recoge la división de la cristología en especulativa y concreta. Dedica 33 (no por casualidad) *Quaestiones* de la *Summa* (III, qq. 27-59) al tratado de la vida de Cristo, mucho más espacio que a las cuestiones de la cristología sistemática. Pero mientras que en tiempo post-tomista las especulaciones sobre la encarnación y la unión hipostática se iban haciendo cada vez m sutiles, el tratado sobre la vida y el sufrimiento de Cristo apenas era tenido en cuenta.113 Una tardía excepción sin duda, la amplia exposición de los misterios de la vida de Jesús del jesuita Francisco Suárez (t 1617) en su « Incamatione».[114] Pero esta obra se orienta más, en sus discusiones sobre todos los pormenores, no tanto al seguimiento de los misterios cuanto al casi racionalista examen de los mismos.

Los *Ejercicios* de Ignacio de Loyola (+ 1556) se inspiran en la *Vida de Jesucristo* del cartujo Ludolfo de Sajonia (+ 1378), pero mientras que las meditaciones poéticas de Ludolfo quieren conducir a los hombres « monte de la gloria celestial»,115 las meditaciones ignacianas tienden, sobre todo, al seguimiento del Cris presente en la Iglesia. Los *Ejercicios* de Ignacio presentan los misterios de la vida de Jesús en la semanas segunda, tercera y cuarta. Allí se trata de la lucha contra Satanás, que tiene su fundamento en la contemplación[116] la vida terrenal de Jesús y sus decisivas piedras angulares en el templo y en Nazaret. La importancia de los *Ejercicios espirituales* ignacianos para la contemplación de los misterios en toda la edad moderna apenas la podemos sobrevalorar.[117] Cayeron primero en Francia en un campo abonado, donde Pierre de Bérulle (+ 1629) tuvo, con su *Discours de l' état et des grandeurs de Jésus* una gran influencia sobre las generaciones siguientes. Su doctrina saca las consecuencias espirituales de la meditación de los misterios de la vida de Jesús: Así com Cristo se entregó en su humanidad a su misión divina, así deben los cristianos mantenerse siempre abiertos a l misterios y actitudes de Jesús, siempre efectivos y siempre presentes. El «berulianismo» continúa vivo en Jea Jacques Olier (+ 1657), quien destaca, sobre todo, el sacerdocio y la entrega de Cristo, y en Juan Eudes (+ 168 que insiste por medio del bautismo en la imitación de los pensamiento, afectos y deseos de Cristo.

Al comienzo del siglo XX el abad Columa Marmión (+ 1923) dirige a los monjes unas profundas meditacion en las que la persona de Jesucristo, que vive en nosotros por el bautismo y por la gracia de la adopción, ocupa lugar central. Como precursor del movimiento litúrgico, ilumina los misterios de Cristo, por medio de nuest encuentro con él en la liturgia.[118] Hugo Rahner (+ 1968) hace el primer bosquejo de una teología de la vida de Jesús. Cada pormenor y la totalidad de esta vida la lee él como revelación, como suceso salvífico y como for original permanente de nuestra vida cristiana. Nos indica, además, que toda la vida cristiana está fundamentada una conformación sacramental con la vida terrenal de Jesús.[119]

En el ámbito teológico escolar se va reafirmando durante este tiempo, sin embargo, una separación entre cristología especulativa y la consideración de los misterios de la vida de Jesús, al dividir la teología en exégesis sistemática. La dogmática se ocupa sólo de las cuestiones especulativas de la encarnación; la exégesis, del «Jes histórico». La dogmática no se atreve a meterse en este campo, porque está lastrado en demasía con cuestiones la crítica exegética evangélica. Pero son varios los movimientos, dentro de la Iglesia, que trabajan en un superación del historicismo y del individualismo, en busca de una base para el encuentro con Cristo. Dignos mención son, sobre todo, el movimiento litúrgico, la renovación de la teología desde el espíritu de la Patrística una nueva conciencia de la existencia eclesial de los cristianos, que empieza a despertar.[120] Todos estos movimientos son recogidos en el concilio Vaticano II, que nos ofrece, en el capítulo 22 de la Constitució *Gaudium et Spes*, un ejemplo programático para la cristología orientada a los misterios de la vida de Jesús. También el Catecismo de la Iglesia Católica recoge esta perspectiva y trata los artículos de fe cristológicos en sentido de los misterios de Cristo.

La teología, claro está, ha recibido todos estos impulsos de forma muy limitada -como observa Leo Scheffczy : «La teología moderna, para dignificar esta visión "antropocéntrica" del Redentor y de la redención, en su senti más legítimo, ha redescubierto el antiguo *topos* de los "Misterios de la vida de Jesús", pero, por lo que parece, sólo por un momento».[121] Después de un corto resurgimiento en la enciclopedia dogmática *Mysterium Salutis*, la consideración de la vida de Jesús desapareció casi totalmente de los tratados sistemáticos escolares.

b) Importancia teológica de los misterios de la vida de Jesús

De la exposición anterior podemos deducir que hablar de los «misterios de Jesús» es referirse, en u determinado momento, a la vida de Jesús. Se trata, pues, de acercarnos a esta vida desde la fe en que Jesús verdadero Dios y verdadero hombre. Las huellas de su misterio sólo las podemos descubrir en toda la vida

Jesús desde una contemplación llena de admiración y de respeto. «En la vida de Jesús -desde los pañales de su nacimiento hasta el vinagre en su sufrimiento y hasta el sudario en su resurrección todo son signos de su misterio más profundo [...] Su humanidad aparece así como el "sacramento", esto es, como signo e instrumento de su divinidad y de la salvación que él nos trae: Lo que podemos ver en su vida nos lleva al misterio invisible de su filiación y de su misión redentora» (CIC).

El carácter mistérico de la vida de Jesús aparece claramente en el segundo Evangelio. Marcos lo inicia con la confesión central de que Jesús -un hombre como era, y que se le podía encontrar por los caminos de Palestina durante sus treinta y tres años-, es el Hijo de Dios (Mc 1, 1). Esta confesión queda reafirmada con experiencias concretas y atestiguadas en las descripciones siguientes de cada uno de los episodios de la vida de Jesús, de tal manera que el lector, al final, puede él mismo decir con el capitán: «Realmente este hombre es Hijo de Dios» (Mc 15, 39). Al lector le tiene que parecer que todo esto lo va descubriendo -como por un rayo iluminador y una luz convincente, en la vida, la palabra y la muerte de Jesús. En cada uno de los acontecimientos, de los que Marcos nos informa sobre la vida de Jesús, crece nuestra convicción de que él es el Cristo. Y, al mismo tiempo, los misterios de la vida de Jesús cobran importancia desde esta visión, que se extiende más allá de una impresión subjetiva. Son palabras y obras de aquel que se ha manifestado en ellas como Hijo de Dios y Mesías.

A los evangelistas no les interesa dar una información completa sobre los acontecimientos de la vida de Jesús. Los evangelios pasan por alto muchos pormenores, por los que la curiosidad humana estaría interesada, antes que nada por los de la infancia y los treinta años en Nazaret. «Muchas otras cosas hizo Jesús, que si se escribiesen una por una, me parece que ni aún en el mundo cabrían los libros que se habrían de escribir» (Jn 21, 25). Pues bien, a pesar de que cada pormenor es infinitamente valioso, porque son signos que nos conducen hacia Dios, a la fe no le interesan tanto estos pormenores, como el conocimiento de Dios en estos signos. «Es discutible que Dios permitiese que la mayor parte de sus acciones terrenales, desde las cosas de uso cotidiano hasta los datos de su nacimiento y de su muerte fuese olvidada, pero es que esto no tiene ninguna importancia ante la luz brillante de una sola realidad: que él ha venido para redimirnos, para acabar la lucha contra Satanás y para resucitar en una nueva vida».[122]

Junto a la Sagrada Escritura, la liturgia nos acerca también a la contemplación de los misterios de la vida de Jesús. La Iglesia celebra año tras año, desde la Navidad hasta la Ascensión, todo el ciclo de los misterios de la vida de Jesús. En las memorias, en las fiestas y en las solemnidades del año litúrgico nos permite, por medio de la participación activa en las celebraciones, revivir los misterios del Señor. En estas fiestas celebramos siempre nuestra participación en estos misterios.[123]

Todos los misterios de la vida de Jesús tienen en común tres rasgos: son revelación del Padre, misterio de redención y misterio de la recapitulación (recapitulatio) de todo bajo una sola cabeza. A estos tres rasgos les corresponden tres maneras de nuestra participación en los misterios de la vida de Jesús: la vida de Jesús es para nosotros modelo; Jesús lo ha vivido todo por nosotros y todo lo que él ha vivido nos lo hace vivir a nosotros en él y él lo vive en nosotros.[124]

Vida de Jesús – Revelación del Padre

Los misterios de la vida de Jesús son revelación del Padre. Esto lo formula Agustín de forma muy expresiva: «Quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum est Verbi verbum nobis» («Porque el mismo Cristo es el Verbo de Dios, también se ha hecho por nosotros verbo del Verbo»).[125] Ningún hombre ha visto a Dios, pues supera en su perfección a toda capacidad de conocimiento de la creatura terrestre: «Dios mora en una luz inaccesible» (1 Tm 6, 16). En su encarnación revela Cristo a los hombres sencillos los misterios inalcanzables del Creador por medio de sus palabras, pronunciadas por boca de hombre, por sus obras, hechas con manos de hombre. Este impresionante misterio es el que la liturgia celebra cada año por las fiestas de Navidad: «Pues la Palabra se ha hecho carne y en este misterio brilla a los **ojos** de nuestro espíritu la nueva luz de tu gloria. En la figura visible del Redentor nos permite conocer al Dios invisible y que se inflame nuestro amor hacia el que ningún ojo ha visto» .126

Los pastores y los magos que adoran al Niño Jesús que yace en el pesebre, ven a Dios, «que escogió lo débil del mundo para confundir a los fuertes» (1 Co 1, 27). Los habitantes de Nazaret, que vieron trabajar al joven carpintero, ven en él al Padre «que siempre obra» (Jn 5, 17). Los leprosos, tullidos y ciegos, que son curados al paso de Jesús, viven a Dios, «que trae la salvación y saca de la muerte» (Sal 68, 21). La vida de Jesús nos muestra el rostro del Padre. Por eso, es tan importante meditar la vida de Jesús, dejarse impresionar por las más pequeñas indicaciones, por las escenas, los gestos y las palabras de Jesús. Todo en la vida de Jesús es cumplimiento de su palabra: «Quien me ha visto a mí, ha visto al Padre» (Jn 14, 9). En la vida de Jesús se aprecia claramente cuáles son las características de la perfección del Padre: su sabiduría con la que nadie puede competir; su poder, que asombra a las masas; su inaudita misericordia para con los pecadores; su celo ardiente por la justicia; su amor generosamente entregado.

Pero Cristo nos revela con su vida, con sus palabras y obras no sólo el rostro del Padre, sino también el nuestro propio: «Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la grandeza de su vocación». (GS 22). Por ello, es él

modelo, el ideal que tenemos que seguir. Su nacimiento en el pesebre nos enseña su humildad; sus treinta años Nazaret nos enseñan diligencia y perseverancia; sus tres años de su vida pública, el celo por el Reino de Dios; tres días de su sufrimiento, la obediencia. Por ello, pertenece siempre a la vida de la Iglesia el seguimien concreto de Cristo. La Iglesia necesita de los santos, en los que Cristo se hace presente. En la

Imitatio Christi conseguimos participar en su vida. «Yo os he dado ejemplo, para que también vosotros hagáis lo que yo he hecho» (Jn 13, 15).

Vida de Jesús – Misterio de redención

La vida de Cristo es el misterio de la redención. «Él, que es imagen del Dios invisible» (Col 1, 15), es el homb perfecto, que restituyó a los hijos de Adán la semejanza divina, deformada desde el primer pecado. En él, naturaleza humana ha sido asumida, no absorbida; por eso mismo, también en nosotros ha sido elevada a u dignidad sublime» (GS 22).

La redención es, sobre todo, el fruto de la entrega de Jesús por nosotros en la cruz; «por la cruz tenemos redención» (Ef 1, 7). El previó todas sus humillaciones, todos sus dolores de la cruz y de la muerte y los acep libremente, por amoral Padre y a nosotros. Así, el concilio de Trento nos enseña que «nuestro Señor Jesucrist "cuando éramos enemigos" (Rp15, 10), "por el gran amor con que nos amó" (Ef 2, 4), y por su más santo dolor el madero de la cruz, nos mereció la salvación, y Dios, el Padre, ha obrado para nosotros la satisfacción»[127]. Los Padres conciliares de Trento acentúan, con sus escuetas maneras de expresión, dos aspectos íntimamen relacionados entre sí: por una parte, Cristo, como nuestro representante, ha satisfecho[128] con su pasión por nosotros. Por otra, su mérito no se puede pensar separado, como las citas bíblicas lo demuestran, de su infini amor a nosotros. Pablo nos enseña que la acción más heroica y la más desinteresada de nada sirven si no nacen amor (cfr. 1 Co 13, 1-3).

La sangre derramada en la cruz no es la única causa de nuestra salvación. El Hijo de Dios devuelve a lo hombres, al asumir la naturaleza humana, la semejanza con Dios. Por ello, todos los momentos de la vida de Jes son meritorios.[129] Él se somete, obediente a la voluntad del Padre, a la ley en todas las circunstancias de su vida, para redimir a los hombres (cfr. Ga 4, 5). Por eso, ya de niño, cuando acepta los ritos legales de la circuncisión de la presentación en el templo, se sometió al yugo de la ley, para liberar a los hombres de este yugo (Ga 4, 4-5 En su bautismo en el Jordán no quedó él limpio, sino el agua, para que recibiese, por la carne inocente de Crist la fuerza para el bautismo. Obedeciendo a sus padres satisfizo por nuestra desobediencia.[130]

En su encarnación, en su vida, sufrimientos y muerte, la salvación se hace palpable, oíble y visible. Algunas sus acciones salvíficas siguen viviéndose en la Iglesia en forma sacramental. «Los misterios de la vida de Jes son el fundamento de lo que Cristo administra en los sacramentos, sólo por los servidores de su Iglesia, pues " que podemos ver en nuestro Salvador ha pasado a los misterios"»[131]. Los sacramentos son la continuación de los gestos redentores de Jesús en la historia. Son signos fundamentales, con los que Cristo nos hace partícipes de salvación, es decir, de sí mismo. Los gestos de la Iglesia son los gestos del mismo Cristo, que se inclina en Iglesia ante las debilidades humanas, igual que se inclinó ante el malformado cuerpo del tullido; acepta a Iglesia tal cual es, para transformarla. Las palabras con las que se dirige al pecador Zaqueo: «Zaqueo, baja seguida, pues es necesario que me hospede hoy en tu casa» (Lc 19, 5), se repiten en cada eucaristía, donde Jes llama a los hombres: «Yo voy contigo». En la eucaristía, también es posible reclinarse sobre su pecho, como hizo el discípulo a quien Jesús amaba, pues él está en nosotros y nosotros en 61.[132]

Jesús es «hombre por nosotros y por nuestra salvación» (Nicea I, DH 125). Ha venido al mundo, par reconciliamos con Dios, por medio de toda su existencia humana. Sufre hambre, sed, cansancio, persecució desprecio y traición para que nosotros «tengamos vida y la tengamos en abundancia» (In 10, 10). «Así ha vivi Jesús todos sus misterios por nosotros, para que nosotros estemos, por la gracia, allí donde él, por naturaleza, tie el derecho de estar: en la gloria del Padre. Verdaderamente, cada uno de nosotros podría decir con el apósto Pablo: "Cristo me ha amado y se ha entregado por mí"» (Ga 2.20).[133]

Vida de Jesús – Recapitulación de todo

La vida de Jesús abarca toda la humanidad bajo una sola cabeza. «Pues él, el Hijo de Dios, se ha unido, alguna manera, en su encarnación, con cada hombre» (GS 22). Jesús ha merecido para nosotros la salvación p medio de su muerte. Esto no se puede explicar sencillamente por la eficacia «moral» de su obra sobre todos hombres. Es más bien la posición de Cristo, como cabeza de los creyentes, la que hace que su mérito sea efecti para los otros hombres. Cristo, como cabeza, y sus creyentes, como miembros, pertenecen a un mismo cuer son una «persona mística». Todos los cristianos están unidos con Cristo. Por ello, tiene valor el mérito de Cris para los creyentes: el mérito de la cabeza es a favor de los miembros.[134] «La imagen cabeza-miembros es sólo una representación imaginativa de la esencia de la fe, esto es, que Cristo, desde todos los tiempos, ha sido institui cabeza de los hombres por una decisión inescrutable de Dios; y, por eso, todo lo que él hace [...] revierte en fav de los miembros».[135] Este pensamiento bíblico, mírese como se mire, es importante para la doctrina de la redención en absoluto. Dios nos considera, por así decirlo, como una persona en Cristo; él nos ve com incorporados en Cristo, «pues en él nos ha escogido antes de la creación del mundo (Ef 1, 4).

Como los cristianos son miembros del cuerpo de Cristo, pueden vivir en él todo lo que él ha vivido. Como di León Magno, estamos crucificados con Cristo en nuestros sufrimientos, hemos resucitado con él en s resurrección y estamos sentados con él a la derecha del Padre.[136] En la vida de los cristianos se repite todo lo que Jesús vivió: llorar y alegrase, tener sed y hambre, asistir a un banquete de bodas y cortar espigas, «Hosana» crucifige. Pues «no soy yo quien vive, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2.20). De forma inimitable lo ha expresad todo esto Juan Eudes (+ 1680):

> «Te pido que pienses que nuestro Señor Jesucristo es tu cabeza y que tú eres uno de sus miembros. Él es para ti lo que la cabeza para los miembros. Todo lo suyo es tuyo: espíritu, corazón, cuerpo, alma y todas las capacidades. Tienes que usarlas, como si te perteneciesen, para servir a Dios, alabarle, amarle y glorificarle. Tú eres para Cristo lo que un miembro es par su cabeza. Por eso, desea él con urgencia servirse de todas tus capacidades, como si fuesen suyas, para servir al Padre y para glorificarle».[137]

Pero no sólo la vida de cada cristiano, sino la vida de toda la Iglesia, ha recibido la forma de la vida de Crist Ante la pobreza de Cristo tenemos que reconocer «que la Iglesia —por ser cuerpo místico de Cristo— necesariamente tiene que transformarse también en abiectio plebis (Sal 21, 7), ser despreciada y ser "el último de los hombres [...] escondido su rostro y desechado" (Is 53, 3), "sin gloria será su aspecto entre los hombres" (Is 5 14). La Iglesia peregrina hacia la cruz».[138] Los dramáticos acontecimientos de la historia de la Iglesia, que aparecen frecuentemente como demasiado humanos, sólo se pueden comprender vistos desde la participación toda la Iglesia en la humillación y los sufrimientos de Cristo.[139]

c) Consideraciones de algunos misterios de la vida de Jesús

Siguiendo a los grandes maestros y, con especial atención, las dimensiones antes esquematizadas, vamos aho a proponer los rasgos[140] fundamentales de una teología de la vida de Jesús, siguiendo algunos momentos entre nacimiento y la Pasión. La fe en Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, nos posibilita una visión sobre su vida, que por todas partes queda manifestada por las huellas de sus más íntimos misterios.

Los misterios de la vida oculta de Jesús

La mayoría de las veces, son poco considerados aquellos acontecimientos de los treinta años de su existenc humana, que Jesús pasó normalmente en Nazaret. Mateo nos informa de la huida a Egipto, de la muerte de lo inocentes en Belén, de la vuelta de Egipto (Mt 2, 13-23). Lucas, del reencuentro con el niño de doce años en templo (Lc 2, 41-50). El resto de la vida oculta de Jesús la ha condensado Lucas en dos versos: «Y volvió co ellos a Nazaret y les estaba sujeto ...Pero Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia delante de Dios y de lo hombres» (Lc 2, 51-52).

De estos datos podemos deducir que Jesús, durante treinta años, llevó una vida que pasaba desapercibida. Es lo atestiguan, de forma indirecta, las preguntas que se hacían los habitantes de su ciudad de residencia, cuand Jesús vuelve a Nazaret para enseñar en la sinagoga: «¿De dónde le viene a éste todas estas cosas? ¿Qué sabidu es esta que le es dada y qué maravillas estas que se obran por sus manos? ¿No es éste el artesano, el hijo de Mar hermano de Santiago, de José, de Judas y de Simón?» (Mc 6, 2-3). Aunque los escritos canónicos nos transmit muy pocas cosas concretas sobre la primera etapa de la vida de Jesús, en realidad lo que él entonces dijo y ob pertenece a la revelación divina. La doctrina de los primeros treinta años de la vida de Jesús es muy rica, p parcos que sean los evangelios que nos hablan de ella. Jesús nos enseña el valor de la vida contemplativa, de obediencia, de la familia y del trabajo. ¿No es ya un milagro sin igual que el Hijo de Dios —que ha tomado figura humana, para salvar al mundo, para traer a las tinieblas la luz divina— haya permanecido, al principio, escondido durante treinta años, haya sido conocido por muy pocos, como fueron María, José, los pastores, los mago Simeón y Ana? El, que desde su nacimiento poseía la plenitud de la gracia (Jn 1, 16), todos los tesoros d conocimiento y de la sabiduría (Col 2, 3), permanece durante treinta anos en el taller de trabajo, obedeciend ¿Por qué permanece él así de «inactivo» durante tanto tiempo, si tenía que anunciar el Reino de Dios a todos l hombres?

El misterio de la vida oculta de Jesús nos enseña, en primer lugar, que los caminos de Dios no son los camin de los hombres. A los ojos de Dios, no hay nada grande, a no ser que se haga en su honor. Pero la filiación d Cristo, su total obediencia al Padre, expresión de su infinito amor, dan al más pequeño de sus gestos —aunque permanezcan escondidos a los ojos de los hombres— un valor infinito. La real estatura espiritual de su persona no descansa sobre la grandeza de sus obras, sino en el reconocimiento de que todo viene del Padre (Jn 5, 19). I Reino de Dios crece en el silencio; está en lo interior, escondido en las profundidades del alma. «Porque están muertos y su vida está escondida con Cristo en Dios» (Col 3, 3).

> «Estemos convencidos de que actuaríamos con mucho más éxito a favor de la Iglesia de Dios de la salvación de las almas y de la gloria de Dios, si primero nos esforzáramos en permanece unidos íntimamente a Dios por medio de una vida de fe y amor, que si quisiéramos trabajar con un celo que nos consume febrilmente, sin concedernos ni tiempo ni ocio para buscar a Dios en soledad y recogimiento, en oración y autodespre ndimiento».[141]

Jesús obedeció a Jesús y a María; se sometió a la ley voluntariamente para superar así la desobediencia de l hombres con su obediencia (Rm 5, 15). Él, a quien Dios «todo lo puso a sus pies» (Ef 1, 22), «el Rey de los rey y Señor de los señores» (1 Tm 6, 15), se sometió libremente a José y a María. Así cumplió él, de manera plena, mandamiento del amor y de la obediencia para con sus padres. «En la sagrada familia nos has regalado u ejemplo admirable. Concede a nuestras familias la gracia de vivir en piedad y concordia y de permanecer unid en mutuo amor».[142]

La sumisión a su madre y a su padre adoptivo «fue el modelo terrenal de su obediencia como Hijo ante su Pad celestial. La sumisión cotidiana de Jesús a José y a María fue la señal de su sumisión el jueves santo, y l anticipó» (CIC 532). Jesús se sometió a sus padres libremente por amor, y con su sencillez y humildad se ganó amor. «En la vida contemplativa experimentamos cómo hay que superar esa "dureza de corazón"; la sumisió libre del Hijo de Dios, para hacer partícipes a María y a José de su amor, es, a su vez, la fuente de la gracia qu nosotros necesitamos para que el amor de Dios sea derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo (Rm 5), de manera que nos sometamos "de corazón a la doctrina de la obediencia", para llegar a ser justos» (Rm 6, 1 18).[143]

La vida oculta de Jesús en Nazaret es una vida de trabajo. Su enseñanza posterior, su evangelio es «también u "Evangelio del trabajo", porque aquel que lo anunció fue también un trabajador de trabajo manual, como fue el José de Nazaret (cfr. Mt 13, 55). Aunque no encontremos en sus palabras ninguna exhortación al trabajo, sino m bien incluso una advertencia a no preocupamos en exceso por el trabajo y el mantenimiento (cfr. Mt 6, 25-34), lenguaje de Cristo es siempre claro: Él pertenece al "mundo del trabajo", reconoce y aprecia el trabajo humano. podría incluso decir que él mira con amor al trabajo y a sus diferentes formas, cada una de las cuales es para él rasgo especial de la semejanza con Dios, el Creador y Padre».[14]

Los misterios de la comunidad de Jesús

Al comienzo de las informaciones evangélicas sobre la vida de Jesús, aparece el llamamiento de los do primeros pares de discípulos, Simón y Andrés, Santiago y Juan.[145] Aquí apreciamos claramente un rasgo importante para la comprensión del Reino de Dios: Jesús se encuentra, ya desde el principio, en comunidad. El predica solo, siempre está rodeado de hombres, aunque sólo sean Pedro, Santiago y Juan, que estaban presentes la Transfiguración y en Getsemaní. Si se dice de Jesús que estuvo solo, esto únicamente ocurrió durante oración. A Jesús no lo podemos comprender fuera de una comunidad: el círculo de sus discípulos, de los ángel de Dios y del mismo Padre. La comunidad se convierte en el rasgo principal del Reino de Dios. «El núcleo y comienzo de este Reino es el "pequeño rebaño" (Lc 12, 32) de aquellos que Jesús reunió en tomo a sí cuyo pastor era él mismo. Ellos conforman la verdadera familia de Jesús» (CIC 764).

Jesús da a su comunidad una regla, un cierto ordenamiento y una misión. El mismo es el centro de la mism Todo se funda en su palabra, en sus instrucciones, y, sobre todo, en su persona. Lo que ningún rabino se atribuy nunca a sí mismo, es ahora el punto de arranque de su comunidad: «Tú sígueme» (Mc 1, 17). En el círculo de l discípulos de los rabinos, la Toráh está en el centro; aquí, Jesús. Los discípulos de la Toráh se buscan a su maestros y profesores; aquí lo que vale es esto: «No me habéis elegido vosotros a mí, yo os he elegido a vosotr y os he destinado a que vayáis y deis fruto y vuestro fruto permanezca» (Jn 15, 16). Jesús mismo es el que ense a su «familia», al círculo de sus discípulos, una nueva manera de vivir y de obrar (cfr. Mt 5-6). Les da una nuev oración, el Padre nuestro (Lc 11, 2-4).

Desde sus inicios, Jesús habla en parábolas sobre cómo reunir a las ovejas perdidas de Israel (Mt 15, 24), sob su misión de buscar a la «oveja perdida» (Lc 15, 4-7). Todas estas parábolas contienen una «eclesiologí implícita». Utiliza la imagen de las bodas (Mc 2, 19), del Dios sembrador (Mt 13, 24), y de la pesca (13, 47). L que Jesús anuncia con imágenes y parábolas comienza a realizarse concretamente en la comunidad que se reú junto a él.[146] El Señor Jesús dotó a su comunidad de una estructura que permanecerá hasta la plena consumació del Reino. Ante todo, está la elección de los Doce con Pedro, como Cabeza (cfr. Mc 3, 14-15), puesto qu representan a las doce tribus de Israel (cfr. Mt 19, 28; Lc 22, 30). Ellos son los cimientos de la nueva Jerusal (cfr. Ap 21, 12-14). Los Doce (cfr. Mc 6, 7) y los otros discípulos (cfr. Lc 10, 1-2) participan en la misión» (CI 765). Jesús «llamó a los que él quiso y vinieron a él. [...] Escogió doce» (Mc 3, 13-14).

¿Qué papel juega el servicio de esta comunidad que Jesús reunió a su alrededor? Los escogidos no son llamad para realizar un servicio neutral, sino para introducirse profundamente en la comunidad de destino con Jesú Marcos dice que Jesús los ha llamado y ha escogido a doce «para que estén con él» (Mc 3, 14). Este estar-con- es la primera meta de la vocación de los discípulos. «Pues su misión supone estar con Jesús. Y esta comunidad es en absoluto una comunidad provisional, que acabaría pronto con la misión definitiva».[147] La comunidad de Cristo no es una fase previa a la preparación de la misión propiamente dicha. Su servicio apostólico est completamente apoyado en este «estar-con-él». Así dice también su promesa, al final del evangelio, en Galilea, comienzo de su misión universal: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de l siglos» (Mt 28, 20). La comunidad de los hombres con Dios por el «amor, que nunca cesa» (1 Co 13, 8), es l primera y fundamental meta de la vocación de todos los hombres por Jesús. El segundo aspecto de la vocación refiere, sobre todo, a los delegados, a los que Jesús llama «para enviarlos a predicar [...] y para expulsar a l

demonios» (Mc 3, 14). El encargo que la Iglesia recibió fue el de ser sacramento de Jesucristo, medio instrumento a su servicio. La jerarquía, así como todo el orden jerárquico institucional de la Iglesia, est encargada del ordenamiento de los medios. La meta de todos los medios es y debe ser únicamente la santidad, q configura el misterio de la Iglesia. Por eso, María es la esencia de lo que la Iglesia es por su naturaleza.

Los signos del Reino de Dios que viene

Desde el inicio de su vida pública, Jesús acompaña su anuncio del Reino de Dios con numerosas «accion poderosas, milagros y signos» (Hch 2, 22). Con ellos reivindica Jesús su mesianidad, utilizando un lenguaje re simbólico, propio de los judíos de su tiempo. Así se da a conocer en su respuesta al Bautista: «Id y decidle a Ju lo que habéis visto y oído: "los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, lo muertos resucitan y a los pobres les es anunciado el Evangelio; bienaventurados los que no se escandalicen p mí» (Mt 11.4-6). Estas obras de salvación atestiguan que Jesús es el Mesías, anunciado en las profecías d Antiguo Testamento (cfr. Is 26.19; 29.18; 35, 5-6; 61, 1).

Las obras de Jesús lo pregonan, primero, como el Ungido esperado, pero, al mismo tiempo, dan a conocer s divinidad, porque el cumplimiento por Jesús de las profecías del Antiguo Testamento sobrepasa todas la expectativas, pues hace obras que en el Antiguo Testamento están reservadas sólo a Dios. Cuando Jesús perdo al paralítico sus pecados, los escribas presentes están pensando en los salmos, en los que el Señor es alabad como el «que te perdona tu culpa» (Sal 103, 3). Por eso, se escandalizan y se preguntan: «,Quién puede persor los pecados, sino sólo Dios?» (Mc 2, 5-7). Cuando Jesús, en el primer encuentro con Natanael bajo de la higue le da a conocer sus pensamientos más íntimos, éste está pensando en los salmos, que en Dios honran a aquel «q ha creado mi interior y me ha amparado desde el vientre de mi madre», y, por eso, conoce mi corazón y m pensamientos (Sal 139). Ésta es la razón por la que Natanael reconoce en seguida: «Rabí, tú eres el Hijo de Dio tú eres el Rey de Israel» (Jn 1, 49). Cuando Jesús impera a la tormenta y manda al lago con su poder que se calm los discípulos se están acordando de las palabras del salmo: «Cuántas cosas quiso, todas las hizo el Señor en el cielo y en la tierra, en el mar y en todos los abismos. Hace subir las nubes de los extremos de la tierra, hizo l relámpagos para la lluvia. Saca los vientos de sus tesoros» (Sal 135, 6-7). Casi sin saber lo que hacen, s preguntan: «Quién es este que hasta los vientos y el mar le obedecen?» (Jn 4, 41).[148]

Las obras de Jesús intentan mover a los hombres a la fe, pues confirman que él es el enviado del Padre. L relación entre fe y signos es compleja. Frecuentemente éstos suceden sólo después de que los hombres se l piden y han puesto su esperanza y su fe en él. Así, por ejemplo, la hemorroisa, que había sufrido flujos de sang durante doce años, recibe como respuesta a su petición: «Hija mía, tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34). En casos a en los que se cumplen las esperanzas de los hombres, tal y como lo deseaban, los milagros refuerzan la previamente existente. Pero Jesucristo hace, por iniciativa propia, signos para revelar algún rasgo hasta entonc desconocido de su ser. Da a los ciegos la vista, porque él es la luz del mundo (Jn 9, 5). Resucita a Lázaro de en los muertos, porque él es la vida y la resurrección (Jn 11, 25). Los signos, pues, no se corresponden siempre c las expectativas. Pero también esto es típico para el anuncio del Reino de Dios. Es, en su totalidad, algo nuevo.

Hay realmente signos, pero se quedan en signos, es decir, pueden ser mal interpretados. Tienen, pues, que s leídos de manera que no se interprete mal a Jesús mismo. Él es la clave para su sentido. Los enemigos de Jesús rechazan el hecho fáctico de los signos (Jn 9, 16.18), pero le niegan su fe. El humilde origen de Jesús de Nazar (Mc 6, 3) y su comportamiento ante el sábado (Mc 3, 1-6) parecen demostrarles que él no puede ser ningu taumaturgo acreditado por Dios. Le acusan incluso de estar poseído por Satanás (Mc 3, 22). Ni siquiera los sign más grandes son capaces de llevar a los hombres a aceptar a Jesús en la fe y a prestarle obediencia. Algun fariseos y escribas intentan matarle, a pesar de que habían sido testigos, desde el principio de su vida pública, sus milagros salvíficos (Mt 3, 6). De la misma manera reaccionan algunos testigos de la resurrección de Láza (Jn 11, 46-53). A pesar, pues, de que los milagros son «signos ciertísimos» (signa certissima) —como dice el primer concilio Vaticano— no siempre se puede ver en ellos un argumento evidente que manifieste en ellos la acción de Dios. Está, por ello, infundado el temor de que «un milagro pueda forzar la fe y eliminar así la decisi libre».[149] Los milagros no obran la fe.[150] Pero lo que sí es cierto es que —como explica con más pormenor el primer concilio Vaticano— en los milagros se trata de la credibilidad de la fe cristiana, y no de un argumento propio de las ciencias de la naturaleza, sino de la certeza moralmente responsable —que se puede alcanzar en todo el contexto de la vida de Jesús desde sus signos evidentes— de que la fe en Jesús no es irracional.

Los milagros de Jesús son signos definitivos, perfectos y liberadores de la venida del Reino de Dios. «Al liber a algunos hombres de los males terrenos del hambre, de la injusticia, de la enfermedad y de la muerte, Jes realizó unos signos mesiánicos» (CIC 549). En su obrar, da cumplimiento a la creación. En la presencia de Jes se les hace a los hombres donación real, también física, de su salvación. Aquí se pone de manifiesto l importancia escatológica de los milagros para el anuncio del Reino de Dios por Jesús: «Mira, yo lo hago tod nuevo» (Ap 21, 5). Entre los signos de este cambio están los gestos y las palabras de Jesús, como su acercarse los pecadores; pero también lo están esencialmente los signos en los que se hace patente la fuerza, que todo renueva, del Reino de Dios que viene. No se trata de una mera salvación futura, sino de una que ya ha empezad que está presente: Quien suprime los milagros de Jesús, suprime lo escatológico.[151]

El misterio de la lucha de Jesús con Satanás

En las obras de salvación de Jesús, no se trata sólo de una restauración en casos aislados, sino siempre d comienzo del definitivo señorío de Dios. Esto se deja ver en la misma idea que tenía Jesús sobre la expulsión los demonios. El judaísmo de la época de Jesús reconoce que el mal posee una cierta unidad y organización, pe en el Nuevo Testamento los diversos nombres atribuidos a la cabeza de los demonios (Satán, Belcebú, Belial, et se entienden como un poder integrado. «El mal pierde así el carácter de lo particular y causal; se radicaliza. Detr de sus diferentes formas de aparición, está sencillamente el enemigo, el destructor de la creación».[152] Pero esto significa que nosotros tenemos que decir, desde Jesucristo, primero que nada, lo que significa realmente el pod del mal. Desde esta radicalización se aprecian claramente las dimensiones que tiene la misión de Jesús. En él es todo en juego, la totalidad de todo lo que ha llegado a convertirse en el injustificado campo del señorío, en reino de Satanás. En ningún otro sitio mejor que aquí se expresa la, por lo menos, implícita universalidad de misión de Jesús. La misión de Jesús sólo puede tender —desde su misma constitución— a la universalidad. «El señorío de Dios, que se hace efectivo en las obras de Jesús, hace retroceder el señorío de Satanás. Éste es sentido de la expulsión de los demonios».[153]

La radicalización y universalización del señorío del mal en el anuncio y en las obras de Jesús tienen también carácter escatológico. Antes de Jesús a nadie se le había ocurrido establecer una relación objetiva entre las obr de exorcismo, la obra taumatúrgica de un hombre carismático, por una parte, y el final del viejo mundo y comienzo de uno nuevo, por otra.[154] Lo que Jesús hace por los hombres de forma real-simbólica, cuando cura y expulsa demonios, todo ello es un acontecimiento fundamental, que afecta a toda la historia en su totalidad. Só con Jesús adquieren las expulsiones de los demonios una validez escatológica.

Pocos fenómenos parecen a la actual mentalidad tan relacionados con el contexto religioso-cultural de Jesú como los exorcismos. Es verdad que la mayoría de los exegetas reconocen la historicidad de los exorcismos, pe los explican desde la mentalidad de los tiempos de Jesús. Los interpretan como fenómenos psicológicos parapsicológicos o psicosomáticos.[155] Pero Jesús como ya hemos dicho poco antes ha visto bien a las claras que su anuncio del Reino de Dios, su Buena Nueva a los pobres y la promesa del perdón de Dios a los pecadore están en relación con su expulsión de los demonios, con que él es el más fuerte, que vence al fuerte, lo encadena lo saquea (Mc 3, 27; Lc 11, 21). Los exorcismos, pues, constituyen una parte característica de su mensaje y de s obras.

En la angelología y en la demonología, que hoy están floreciendo, observamos que la lucha escatológica ent Dios y Belial es una lucha de titanes, como una especie de tensa lucha boxística.[156] Los testimonios sinópticos sobre exorcismos se aproximan, si los consideramos en sí mismos, a la lucha entre Jesús y los demonios. Pero pesar de esto, lo que hay que hacer es no quedamos con esta imagen. La lucha tiene lugar en otro campo, a donde se encuentra el núcleo propio de la misión de Jesús.

La forma cómo Jesús supera a Satanás, la indica ya el pasaje de las tentaciones, al comienzo de su vida públic en el que la obediencia de Jesús es central. Nos hacemos una idea de lo que se trata, por las ligeras referenci meramente indicativas al Antiguo Testamento. Jesús se encuentra solo en el desierto. Aquí se recapitula y s experimenta toda la situación de Israel en la Alianza con Dios. Así como Israel, «el Hijo de Dios», estuv cuarenta años en el desierto, así también está Jesús, el Hijo de Dios, cuarenta días en el desierto. Nos encontram con un momento de soledad ante Dios, soledad ante la terrible cercanía de Dios. Lo que Israel no ha cumplid aquello en lo que ha fallado (cfr. Sal 95, 10), tiene que ser ahora experimentado y completado otra vez por Jesú Israel, Moisés, Elías, los tres conocieron esta soledad, pero la Alianza quedó incompleta. «Las tres tentaciones Israel pueden ser consideradas como una especie de recapitulación de la historia de su marcha por el desierto».[157] Jesús las recapitula; en las tentaciones de Jesús se encuentra otra vez puesto en la balanza todo el peso d ofrecimiento de una Alianza por parte de Dios, ante la cual el tentador ofrece «todos los reinos de la tierra y s gloria» (Mc 4, 8). Las tentaciones de Jesús consisten en que abuse de su poder, por encima de la voluntad d Padre; tentar a Dios, como lo hizo Israel «el día de la tentación en el desierto» (Sal 95, 8).

Pero Jesús es obediente. Y en esto consiste su victoria sobre el enemigo. Como dice la epístola a los hebreo «Aprendió la obediencia por las cosas que padeció» (Hb 5, 8). La lucha contra Satanás no se realiza con alarde poder, como una lucha de titanes, sino escondida, allí donde Jesús está a solas con y ante Dios. Allí es donde consigue la victoria definitiva, que tiene su contratipo y su tipo original (Urbild)[158] en el acontecimiento de la cruz, donde Jesús está de nuevo abandonado y solo con y ante Dios.

Con esto, toda la cuestión sobre el poder de Satanás queda reducida a este punto central. Todo lo demás es un representación bíblica. En esta confrontación solitaria con Satanás es donde se desvela el ser de este espírit como tentación, y donde se descubre por sí misma la glorificación del ser de Jesús por la obedienci inquebrantable del Hijo al Padre. Allí se llega al despojamiento de la impotencia de la autoglorificación ante obediencia inequívoca.

Los Sinópticos indican, con este prólogo, la dirección en la que hay que ver después, en su vida pública, victoria de Jesús sobre los demonios.

«Quien se encuentre con Jesucristo en los Evangelios, se encuentra con el Hijo de Dios, que llega de su victor fundamental sobre el espíritu del poder egoísta, autocomplaciente y tentador, para continuar así, con sus obras

palabras, esta victoria entre y para los hombres, y para completarla en la cruz».[159] El Reino de Dios llega allí donde se cumple la voluntad del Padre, no en el escenario apocalíptico, sino por la simple obediencia. Quien n vea que esto es el pleno poder de Jesús, falsea inevitablemente el sentido de la expulsión de los demonios.

Se sigue preguntando por qué precisamente, en tiempos de Jesús, había en Galilea un número tan grande d casos de posesión. Podrían ser piadosas exageraciones de los Evangelios. Pero hay que tomar en serio la razó que para ello aducen: «Allí donde aparece el Jesús obediente, el ser del poderío egoísta se sabe llamado a juicio».[160] En la típica escena de Cafarnaún, que nos describe Marcos (Mc 1, 21-28), se nos manifiesta que el espíritu inmundo «husmea»[161] la presencia del Dios santo. Los demonios saben el peligro que les amenaza por parte de Jesús, incluso reconocen que su tiempo se ha acabado. Lo que les asusta de Jesús no es un poder cualquiera, sin la fuerza de su obediencia, de su santa humanidad. Que los demonios saben de esto, se desprende de que, en l conversaciones con ellos, lo reconocen como el obediente («el Santo de Dios» Mc 1, 24; el «Hijo de Dios» Mc 7).162 Por esto, puede decir Mateo que en las curaciones y en las expulsiones de los demonios se cumple oráculo del profeta Isaías: «El ha tomado nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias» (Mt 8, 16-1 cfr. Is 53, 4).

La transfiguración de Cristo

La liturgia de la Iglesia celebra con especial devoción cuatro misterios de la vida de Jesús: Navidad, Epifaní Transfiguración y Pascua. Por cercanas que estén estas fiestas a la sensibilidad popular, tanto más difícil resulta la exégesis su tratamiento. Los rodean demasiados elementos maravillosos, que hacen «intuir» a la interpretaci científica que se trata de mitos y leyendas: los ángeles en Navidad, la paloma en el Bautismo, el demonio en desierto, la nube, la luz y la voz en la Transfiguración. Da la impresión de que aquí hay demasiada «epifanía» d lo celestial. En la consideración de estos misterios, nos llama la atención un rasgo común a todos ellos: El mun celestial aparece siempre en situaciones escénicas donde Cristo es humillado. Los ángeles cantan el naci nacimiento de Jesús. La voz del Padre revela al Hijo cuando se humilla en el Bautismo. El Padre glorifica al Hi cuando éste emprende el camino hacia Jerusalén, para morir allí. El Padre glorifica siempre al Hijo en moment cruciales y decisivos de su vida, en los que éste se humilla de manera especial. Parece como si estas escena fuesen «pruebas» para la Pascua, o como si la Pascua fuese la forma oculta de toda la vida de Jesús. La gloria d la Pascua ya está iluminando toda la vida de Jesús.

Desde el día en que Pedro reconoció que Jesús era el Cristo, el Hijo del Dios vivo (Mt 16, 16), comienza Jesús hablar de que él tiene que ir a Jerusalén y que tiene que padecer mucho. Les habla a sus discípulos de su muerte de su resurrección, y les dice que también ellos tienen que negarse a sí mismos y tomar su cruz. Los discípulos comprenden nada de esto y rechazan sus advertencias. Seis días después, tomó él a sus tres discípulos preferido Pedro, Santiago y Juan, y subió con ellos a una montaña en la que tenía que transfigurarse.[163]

Sobre el Tabor, cuando los discípulos están durmiendo y Jesús orando, su rostro empezó a brillar como el sol sus vestidos se pusieron más blancos que la nieve. En la Transfiguración, la divinidad de Dios se les manifies con una claridad sin velos, a los tres apóstoles preferidos. Durante su vida terrenal esta divinidad quedaba ocul bajo la debilidad de su carne humana. La Transfiguración no cambió, sin embargo, nada del ser de Jesús, ni añadió nada accidental, sino que dejó aparecer algo que estaba ya presente en la humildad del pesebre. «No se añadió a su cuerpo ningún brillo exterior, sino que surgió una luz interior desde la divinidad de la Palabra de Di que estaba hipostáticamente unida de forma inefable con él.[164]

Moisés y Elías aparecen para hablar con Jesús. Ellos representan a los profetas de la Antigua Alianza. Aquí nos revela toda la historia de la salvación. Los profetas de la antigua Alianza, que anunciaron la venida de Mesías, hablan con Jesús, cabeza de los profetas. La Antigua y la Nueva Alianza no se contraponen, sino que, m bien, se atestiguan mutuamente. En la Transfiguración se da a conocer que los profetas realmente hablan de Cri y que las palabras proféticas siguen siendo válidas. Moisés y Elías pertenecen para siempre a Cristo. También nos dice que Jesús es el centro de la Toráh, que Moisés bajó del Sinaí (Mt 17, 1.9 par).

Ambos profetas hablan con Jesús sobre el «Éxodo», que él tenía que cumplir en Jerusalén (Lc 9, 31). El Padr con quien él acababa de hablar en su oración, le responde por medio de los testigos del Antiguo Testamento confirma por ellos su misión. Se trata de un doble éxodo de Jesús. Por una parte, el término de su vida (2 P 1, 1 pero, por otra, él vuelve al Padre, del que había salido (Jn 16, 28). Las palabras proféticas abarcan así todo misterio de la Pascua.

Los discípulos son introducidos en la nube y, así, en el acontecimiento salvífico. Mientras que el pueblo de Antiguo Testamento sólo podía contemplar este acontecimiento desde la lejanía (Ex 24, 1.14), los discípulos s encuentran en medio de la nube en el momento de la transfiguración. Como advierte Tomás de Aquino, sólo é Jesucristo, les da a sus discípulos la posibilidad de contemplar la gloria de Dios. Caen al suelo, llenos de estupo por las palabras del Padre, como le ocurrió a Moisés en la antigua Alianza (Ex 34, 8). «Los hombres son sanad por Cristo de esta debilidad, al ser llevados por él a la gloria. Esto es lo que quieren significar sus palabra "Levantaos y no temáis"» (Mt 17, 7).[165]

Santo Tomás se refiere también a la significación trinitaria de la escena de la transfiguración: «La Trinida entera apareció: el Padre, con su voz; el Hijo, como hombre; el Espíritu Santo, en la nube resplandeciente».[166] El

amor con el que el Padre ama al Hijo muestra, además, la presencia del Espíritu Santo. La voz del Padre repite mensaje ya anunciado en el bautismo: «Éste es mi Hijo amado en quien me he complacido» (Mt 17, 5). Confir con ello la confesión de Pedro, habida seis días antes: «Tú eres el Mesías, el Hijo del Dios vivo», a la que Jes responde con una bienaventuranza: «porque no te lo reveló la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en cielo» (Mt 16, 17). Sólo el Padre, que conoce a su Hijo, puede revelarlo a los hombres. La voz del Padre confir a los discípulos en lo que él ya les había hecho sospechar en su corazón.

Pero el Hijo conoce al Padre y les da a todos los que creen en él el poder de llegar a ser hijos de Dios (Mt 1 27; Jn 1, 12). La transfiguración es, por ello, también una revelación de la promesa dada a los coherederos Cristo. Cristo prometió a sus discípulos que los justos, al fin de los tiempos, «resplandecerán como el sol en reino del Padre» (Mt 13, 43). Ésta fue también la convicción de León Magno: «Jesús está preocupado en poner esperanza de la Iglesia sobre un sólido fundamento, para que todo el cuerpo de Cristo sepa cual iba a ser s transformación y que todos sus miembros estén seguros de que iban a ser miembros de la gloria, que ya ant había empezado en su cabeza»[167].

Después de la proclamación solemne, añade el Padre: «Escuchadle» (Lc 9, 35), desapareciendo a continuació con la voz del Padre, Moisés y Elías, pero también la nube, como para decirles: Él está, desde ahora, en el cami que conduce al Padre. «Mientras se oía la voz, hallaron sólo a Jesús» (Lc 9, 36). Él es, para el resto de lo tiempos, el único mediador; él solo cumple las profecías y abarca toda la ley. Pues Dios envió a su Hijo, «pa redimir a aquellos que estaban bajo la ley, para que recibiésemos la adopción de hijos» (Ga 4, 5).

NOTAS AL PIE

1. Otros textos en J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Gütersloh 1971, 125; 132-141.
2. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* 1980, 22.
3. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* 23.
4. J. Carmignac, *Le mirage de l'Eschatologie. Royauté, Régne et Royaume de Dieu sans Eschatologie*, Paris 1979.
5. J. Carmignac, «Qu'est-ce que 1'Apocalyptique? Son emploi á Qumrán», en: RdQ 10 (1979) 3-35.
6. H. Schürmann, *Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung*, Freiburg/Br. 1983, 39.
7. H. U. v. Balthasar, *Zuerst Gottes Reich. Zwei Skizzen zur biblischen Naherwartung* (= ThMed 13), Einsiedeln 1966; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze* (= SBS 111), Stuttgart 1989.
8. H. Schürmann, «Das hermeneutische Hauptproblem der Verkündigung Jesu», en: H. Vorgrimler (ed.), *Gott in Welt. Festschrift K. Rahner*, Freiburg/Br. 1964, vol. 1, 579-607; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn*, Freiburgar. 1981, 139-144.
9. Cfr. H. U. v. Balthasar, TD IV, 14-46.
10. E. Fascher, «Jesus der Lehrer. Ein Beitrag nach dem "Quellort der Kirchenidee"», en: ThLZ 79 (1954) 325-342; aquí: 331; cfr. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegestischreligionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21s.*, e Idem, *Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968, 57.
11. Cfr. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* 230.
12. H. Schürmann, «Pro-Existenz als christologischer Grundbegriff», en: Idem, *Jesus — Gestalt und Geheimnis. Gesammelte Beiträge*, Paderborn 1994, 286-315.
13. D. Bonhöffer, *Nachfolge*, München 1989, 31; cfr. también H. U. v. Balthasar, TD I1/2, 218-225.
14. Cfr. Internationale Theologenkommission, «Jesus Selbst- und Sendungsbewußtsein», en: IkaZ 16 (1987) 38-5 Ch. Schönborn, «La conscience du Christ. Approches historico-théologique», en: FCV 99 (1989) 81-87.
15. Cfr. Teresa de Lissieux, Gedicht 24, estrofas 6 y 21 (Trad. por M. Breig, Leutesdorf 1997, 87 y 92).
16. J. Guillet, «Jésus avant Páques», en: *Les quatre fleuves* 4 (1975) 29-38, aquí: 37.
17. Cfr. Fulgencio de Ruspe, Brief 14, 25-34 (CChrSL 91, 416-428).
18. Ambrosio de Milán, *Lukaskommentar* VIIII, 36 (SC 52, 115).
19. Gregorio Magno, *Briefe* X, 21 (CChrSL 140a, 845).
20. J. Ernst, *Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der unvollkommenen Erkenntnis Christi. Ei Versuch zur Auslegung der klassischen Dreiteiliung: visio beata, scientia infusa und scientia acquisita* Freiburg/Br. 1971, especialmente 144-169 (Buenaventura), 170-205 (Tomás). A otra interpretación de sant Tomás llega J.-P Torrell, *Le Christ en ses mystéres. La vie et l'oeuvre de Jésus selon saint Thomas d'Aquin* (= Jésus et Jésus Christ 78), Paris 1999, 135-148; cfr. Idem, «La vision de Dieu "per essentiam" selon saint Thomas d'Aquin», en: *Micrologus* 5 (1997) 43-68.
21. Tomás de Aquino, STH III, q. 10, a. 1 (DthA 25, 258).
22. Tomás de Aquino, STH III, q. 15, a. 10 (DthA 25, 365-368).
23. R. Slemczka, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, Göttingen 1967, 91.
24. DH 3432-3425; 3545-3647.
25. Encíclica de 22 de junio de 1943, en: AAS 35 (1943) 200-243; excerpta: DH 3800-3822.

26. Encíclica de 15 de junio de 1956, en: AAS 46 (1956) 316-352; excerpta: DH 3922-2926.
27. De entre los muchos trabajos relativos al tema, nombremos sólo algunos: H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung des Wissens Christi (= QD 32), Freiburg/Br., 1966; Ph. Kaiser, Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie (= Eichstätter Studien NF 14), Regensburg 1982; J.-H. Nicolas, Synthèse dogmatique. De la Trinité d la Trinite, Fribourg/Suiza 1991^{3}, 375-403; J. Maritain, De la grdce et l'humanité de Jésus, en: Idem, Oeuvres complétes, vol. 12, Fribourg/Suiza 1992, 1039-1176.
28. K. Rahner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, en: Schriften zur Theologie V, Zürich 1968^{3}, 222-245; aquí: 227.
29. H.-E. Hengstenberg, Philosophische Anthropologie, München 1984^{4}, 53; cfr. J. Maritain, L'Intuition créatrice dans l'art et dans la poésie, en: Idem, Oeuvres completes, vol. 10, Frreiburg/Suiza 1985, 103-601, aquí: 215-225 y 233-239.
30. K. Rahner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, 229.
31. Cfr. P. Agaesse, Notes sur «nosse» et «cogitare», en: Agustín, La Trinité, livres VIII-XV (= BAug 16), Paris 1991^{2}, 605-607.
32. Agustín, De Trinitate X, XI,4 (CChr.SL 50, 327-328).
33. L. B. Geiger, «A propos de 1'omniscience divine», en: Dialogue 1 (1963) 403-405, aquí: 405.
34. Cfr. Tomás de Aquino, STH I, q. 90, a. 1; q. 84, a. 2 (DthA 6, 198; 261).
35. K. Rahner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, 241.
36. Para una crítica de la metafísica subyacente a la obra de Rahner, Anthropologie und Christologie, cfr. M Blechschmidt, Der Leib und das Heil. Zum christlichen Verständnis der Leiblichkeit in Auseinandersetzung m R. Bultman y K. Rahner, Bern 1983.
37. Cfr. K. Rahner, Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi, 243.
38. H. Riedlinger, Geschichtlichkeit und Vollendung über das Wesen und Selbstbewußtsein Christi (= QD 32), Freiburg/Br., 1966, 148-153.
39. Cfr. Balthasar, TD I1/2, 136-238; Tomás de Aquino, STh I, q. 43, a. 1.
40. Cfr. Balthasar, TD II/2, 184.
41. F. Dreyfus, Jésus savait-il qu'il était Dieu?, Paris 1987^{4}, 111.
42. Juan Pablo II, Communio personarum. Vol. 5. Jesus Christus der Erlöser. Katechesen 1986-1989, St. Ottilien 1994, 155.
43. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Güttersloh 1976^{5}, 345-349.
    A. Vögtle, Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Jesu, en: H. Vorgrimler (ed.), Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner, vol. I, Freiburg/Br. 1964, 663, Nota 157.
44. Balthasar, TD II/2, 152.
45. Cfr. H. U. v. Balthasar, Kennt uns Jesus — kennen wir Ihn?, Einsiedeln 1995, 16-27.
46. R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium I (= HThK 4/1), Freiburg/Br. 1992^{7}, 373.
47. Teresa de Lisieux, Gelbes Heft 6.7. Trad. en: Teresa Martin, Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche von Lisieux, Leutesdorf 1982^{2}, 81; cfr. Tomás de Aquino; STH III; q. 46, a. 8 (DthA 28, 39-41).
48. Sobre estos tres concilios, cfr. G. Alberigo (ed.), Geschichte der Konzilien. Vom Niccenum bis zum Vatikanum II, Düsseldorf 1993, 136-169; K. Schatz, Allegemeine Konzilien — Brennpunkt der Kirchengeschichte, Paderborn 1997,71-94.
49. Cfr. A. Grillmeier, Jesus der Christus II/2, 459-484; F.-X. Murphy / P. Sherwood, Konstantinopel 11 und III (= GÖK 3), Mainz 1990, 9-162.
50. M. Bordoni, Gesú di Nazaret. Signore e Cristo, vol. III, Rom 1986, 848-849.
51. Sobre la cuestión del monoteletismo y del concilio III de Constantinopla, cfr. Ch. Schönbom, 681, 1981: «E vergessenes Konziliumjubiläum — eine versäumte ökumenische Chance», en: FZPhTh 29(1982) 157-174; Murphy / Sherwood, Konstantinopel II und III, 163-211: Theresia Hainthaler, «Monotheletismo, Monoenergetismo», en: LThK^{3} 7, 430-431.
52. Cfr. Schönborn, Sophrone de Jérusalem (= ThH 20), Paris 1972.
53. Sergio de Constantinopla, Psephos, citado en: Murphy / Sherwood, Konstantinopel II y III, 354.
54. Documentación sobre los procesos contra el papa Martín I y contra san Máximo, traducida y comentada en: Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung München 1961, 366-435; edición crítica de los documentos sobre el proceso de san Máximo: Scripta saeculi VII vitam Maximi Confessoris illustrantia (= CChrSG 39).
55. Máximo el Confesor, Disputatio cum Pyrrho (PG 91, 348A).
56. Cfr. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1976^{5}, 302-303.
57. Máximo el Confesor, Opuscula theologica et polemica 9 (PG 91, 137A).
58. Máximo el Confesor, Ambiguorum Liber 10, 41 (PG 91, 1309D).
59. F.-M. Léthel, Thélogie de l'Agonie du Christ (= ThH 52), Paris 1979, 92.
60. Máximo el Confesor, Opuscula theologica et polemica ad Marinum 6 (PG 91, 68C).
61. Mansi 11, 664D.

62. Cfr. R. Gauthier, «S., Maxime le confesseur et la psychologie de 1'acte humain», en: RThAM 21 (1954) 51-100.
63. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 303.
64. Para la relación entre libertad infinita y finita, véanse las reflexiones de H. U. v. Balthasar, TD I1/1, 170-288.
65. W. Solowjew, Rußland und die universale Kirche (Ed. alemana de sus obras completas III, 159-160).
66. W. Solowjew, Geschichte und Zukunft der Theokratie (Ed. alemana de sus obras com pletas II, 449).
67. W. Solowjew, Der große Streit und die christliche Politik (Ed. alemana de sus obras completas II, 241-242).
68. W. Solowjew, Der große Streit und die christliche Politik (Ed. alemana de sus obras completas II, 245-246).
69. Máximo ha manifestado esto de forma existencial y pregnante en la dialéctica entre placer y dolor. Cfr. al respecto, Ch. Schönborn, Plaisir et douleur dans l'anlyse de S. Maxime le Confesseur. D'aprés les Quaestiones ad Thalasium, en: Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (= Par. 27), Fribourg/Suiza 1980, 273-284.
70. Se puede apreciar esto especialmente en su escrito: Liber asceticus (PG 90, 911-957), que viene a ser la síntesis más sencilla de su doctrina espiritual.
71. Máximo el Confesor, Liber Asceticus (PG 90, 920A); Drei geistliche Schriften, Einsiedeln 1996, 62-63.
72. Cfr. al respecto, Ch. Schönborn, Der Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung, Schaffhausen 1984, 139-229; G. Dumeige, Nizäa II (= GÖK 4), Mainz 1985. Los documentos más relevantes sobre la iconoclasia están recogidos en: H. Hennephof, Textus byzantinos ad iconomachiam pertinentes, Leiden 1969.
73. Cfr. Teodoro Estudita, Refutatio et subversio impiorum poematum 30 (PG 99, 472A-473A).
74. Mansi 13, 345CD.
75. Nicéforo, Antirrhetici adversus Constantinum Copronymum 1 (PG 100, 232A).
76. Nicéforo, Antirrhetici adversus Constantinum Copronymum 1 (PG 100, 248D).
77. Ibid., (PG100, 293A).
78. Ibid., (PG100, 228D).
79. Juan Damasceno, Contra imaginum calumniatores oratio, I, 16 (PTS 17, 89).
80. Mansi 13, 378D-380A.
81. Teodoro Estudita, Anthirretici adversus Iconomachos 1 (PG 99, 332A).
82. Ibid., (PG 99, 405A).
83. Teodoro Estudita, Anthirretici adversus Iconomachos 1 (PG 99, 400OD).
84. Esto mismo manifiesta la correspondencia con Juan el Gramático, cabeza directora de la segunda iconoclasia del Concilio de 815; cfr. Teodoro Estudita, Brief II, 168 (PG 99, 1532C) = Brief 492 (Ed. G. Fatouros II, 726).
85. Teodoro Estudita, Brief II, 65 (PG 99, 1288CD) = Brief 409 (Ed. G. Fatouros II, 569).
86. Teodoro Estudita, Antirrhetici adversus Iconomachos I (PG 99, 366D).
87. Teodoro Estudita, Refutatio carminum Sergii (PG 99, 456BC).
88. Cfr. M.-L Ciappi (ed.), Le coeur du monde, Paris 1982; I. de la Potterie, 11 mistero del cuore trafitto. Fondament biblici della spiritualitá del cuore di Gesù, Bologna 1988; E. Glotin, Le coeur de Jésus. Approches anciennes et nouvelles, Namur 1997; B. Peyrous (ed.), Le coeur du Christ pour un monde nouveau. Actes du congrés de Paray-le-Monial 13-15 octobre 1995, Paris 1998.
89. Justino Mártir, Apologia minor 13 (PTS 38, 157).
90. J. Ratzinger, Das Ostergeheimnis — tiefster Gehalt und Grund der Herz-Verehrung, en: Idem, Schauen auf das Durchbohrten, Einsiedeln 1984, 41-59, aquí: 49.
91. Ireneo de Lyón, Adversus hcereses III, 18, 5 (FChr 8/3, 226-229).
92. Pío XII, Haurietis aquas (DH 3924).
93. Buenaventura, Vitis mystica sive Tractatus de passione Domini 3, 5-6 (Opera omnia VIII, 164).
94. Cfr. K. Rahner, Symbole der Kirche, Salzburg 1964, 177-235.
95. Agustín, Tractatus in loannem Evangelium 120, 2 (CChr.SL 36, 661).
96. Cfr. L. Lies, Gottes Herz für die Menschen. Elemente der Herz-Frömmigkeit morgen, Innsbruck 1996, 19-25.
97. Cfr. Juan Damasceno, Expositio fidei 76; IV, 3 (PTS 12, 174); cfr. también Tomás de Aquino, STh III, q. 25, a. 2 (DthA 26, 189-193).
98. Juan Pablo II, Fides et ratio, 13
99. H. U. v. Balthasar, Schleifung der Bastionen, Einsiedeln 1989[5], 19.
100. Cfr. Schillebeeckx, Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1968, 23-26.
101. Para la historia de la contemplación teológica de Ios misterios de Cristo, cfr. A. Grillmeier, «Geschichtlicher Überblick über die Mysterien im allgemeinen», en: MySal III/2, 3-22; L. Scheffczyk, Die Bedeutung der Mysterien des Lebens Jesu für den Glauben und Leben des Christen, en: Idem (ed.), Die Mysterien Jesu und die christliche Existenz, Aschaffenburg 1984, 17-34. Para la época medieval, cfr. J. Sieben /W. Loesser, «Mystéres de la vie du Christ», en: DSp 10, 1874-1886 (1980); M. Bordoni, Gesú di Nazaret. Signore e Cristo. Vol. III, Roma 1986, 361-364; 880-881. En Tomás de Aquino: J.-P.Torrell, Le Christi et ses mystéres. La vie et l'oeuvre de J"sus selon saint Thomas d'Aquin, 2 vol. (= Jesus et Jesus-Christ 78-79), Paris 1999.
102. Ignacio de Antioquía, Brief an die Epheser 19, 1 (Die Apostolischen Väter, Tübingen 1992, 188-189).
103. Ireneo de Lyón, Adversus Haereses III, 19, 3 (FChr. 8/3, 240-243).

104. B. Studer, Soteriologie. In der Schrift und Patristik (HDG III, 2a), Freiburg/Br. 1978, 91-95.
105. Orígenes, Homilien zum Lukasevangelium XIV, 5 (FChr. 4/1, 182).
106. Cfr. Agustín, De vera religione 16, 30 y 16, 32 (CChrSL 32, 205-206.207).
107. Agustín, De vera religione 16, 32 (CChr.SL 32, 207).
108. León Magno, Sermones XXVI, 2 (CChr.SL 138).
109. Cfr. B. Studer, Soteriologie in der Schrift und Patristik 208-209.
110. Bernardo de Claraval, Sermones super Cantica Canticorum 20, 6 (Sämtliche Werke, vol. V, Innsbruck 1994, 284-285).
111. Pedro Lombardo, Sententiae III, dd. 17-22 (SpicBon V, 105-140).
112. Cfr. I. Biffi, I misteri di Cristo in Tomasso d'Aquino, vol. 1, Mailand 1994, 61-253 y 371ss.; J.-P. Torrell, Le Christ en ses mystères.
113. Francisco Suárez, Opera omnia, vol. 19, Paris 1877. [Cfr. Salvador Castellote, De incarnatione según Suárez, en: AA.VV., La encarnación: Cristo al encuentro de los hombres, Valencia 2003, 437-460. N. del T.].
114. Cfr. Ludolfo de Sajonia, Das Leben Christi III, 5 (Trad. de S. Greiner), Einsiedeln 1994, 116.
115. Ignacio de Loyola, Exerzitien, N° 135 (Trad. de P. Knauer, Graz [3]1983); cfr. H. Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit, Graz 1947, 93.
116. Lo mismo ocurre en el desarrollo del arte cristiano; cfr., por ejemplo, A. Besançon, L'image interdite. Une histoire intellectuelle de 1'iconoclasme, Paris 1994, 246-247.
117. Cfr. C. Marmión, Christus in seinen Geheimnissen, Paderborn 1931.
118. Cfr. K. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, Freiburg/Br. 1939[2] (Reimpresión Darmstadt 1970).
119. Cfr. Grillmeier, Geschichtlicher Überblick über die Mysterien Jesu im Allgemeinen 21-22.
120. L. Scheffczyk, Zum theologischen Thema der Mysterien des Lebens Jesu, en: Idem (ed.), Die Mysterien des Lebens Jesu, 7-16, aquí: 9.
121. H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung, 98.
122. Cfr. Marmión, Christus in seinen Geheimnissen 20-22.
123. Cfr. CIC 516-521; cfr. Ch. Schönborn, Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes, Freiburgar. 1997, 83-90.
124. Agustín, Tractatus in loannis Evangelium XXIV, 2 (CChr.SL 36, 244).
125. Misal Romano, Prefacio de Navidad I.
126. Concilio de Trento, Decreto sobre la justificación, cap. 7 (DH 1529).
127. Sobre la satisfacción, cfr. la parte principal, cap. IV/2. Muerto por nosotros en la cruz, Doctrina de la redenció p. 233.
128. Sobre el mérito de Cristo, véase la parte principal, cap. IV/2c. Redención por los méritos de Cristo, p. 268.
129. Cfr. CIC 517; Tomás de Aquino, STH III, q. 37, a. 1; q. 40, a. 4 (DthA 27, 69; 105; 151).
130. CIC 1115; Cita: León Magno, Tractatus 74, 2 (CChrSL 138A, 457).
131. Cfr. L. Giussani, Perché la Chiesa, vol. 2. Il segno efficace del divino nella storia, Mailand 1992, 84-91.
132. Marmión, Christus in seinen Geheimnissen 12.
133. Cfr. Tomás de Aquino, STh III, q. 19, a. 4 (DthA 26, 106-108); véase también la parte principal, cap. IV/2 Redención por los méritos de Cristo, p. 268.
134. O. P. Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eine systematischen-theologischen Dialogs, Mainz 1967, 561.
135. Cfr. León Magno, Tractatus XXVI 2 (CChrSL 138, 127).
136. Juan Eudes, Le coeur admirable de la trés sainte mére de Dieu I, 5 (Oeuvres complétes 6, Vanne 1908, 113-114); cfr. CIC 1698.
137. H. Rahner, Eine Theologie der Verkündigung 114.
138. Cfr. Gertrud von Le Fort, Hymnen an die Kirche, München 1990[22].
139. Acerca del misterio de la Última Cena de Jesús, véase el cap. V/2c: Presente en la Eucaristía, p. 313.
140. Marmion, Christus in seinen Geheimnissen 174-175.
141. Misal Romano, Oración de la festividad de la Sagrada Familia.
142. G. Rovira, Der Heilsinn der verborgenen Lebens Jesu, en: L. Scheffczyk (ed.), Die Mysterien des Lebens Jesu, 95-125, aquí: 114.
143. Juan Pablo II, Encíclica «Laborem exercens», 14 de septiembre de 1981, 26.
144. Cfr. Ch. Schönborn, Leben für die Kirche, 90-98.
145. Cfr. Comisión Teológica Internacional, «Jesus Selbst- und Sendungbewußtsein», IkaZ 16 (1987) 36-50, aquí: 46.
146. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche?, Freiburg /Br. 1998, 219.
147. Cfr. R. Glöckner, Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen Studien zur sprachliche und theologischen Verwantschaft zwischen neutestamentlichen Wundergeschichten u Psalmen, Mainz 1983.
148. Cfr. W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz 1992[2], 108.

149. Cfr. la homilía de J. H. Newman, *Wunder kein Mittel gegen Glauben*, 2 de mayo de 1830, en: Idem, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens. Oxforder Universitätspredigten* (= Ausgewählte Werke 6), Mainz 1964, 279-287.
150. Cfr. G. Delling, *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum. Gesammelte Aufsätze 195 1968*, Göttingen 1970, 146-159.
151. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie* 97.
152. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Freiburg/Br. 1959, 85.
153. G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten. Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der Synoptischen Evangelien*, Gütersloh 1974, 274-277.
154. Cfr. O. Böcher, «Exorzismus», en: TRE 10, 750; otra interpretación contraria en A. Sayés, *El demonio, ¿realidad o mito?*, Madrid 1997.
155. D. S. Russel, *The meyhod and Message of Jewish Apocaliptic*, London 1971[2], 235-262.
156. J. Dupont, «L'arriére-fond biblique du récit des tentations de Jésus», en: NTS 3 (1957) 287-304, aquí: 292.
157. Cfr. E. Best, *The Temptation and the Passion. The Markan Soteriology* (= MSSNTS 2), Cambridge 1965.
158. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (= QD 3), Freiburg/Br. 1958[5], 37-38.
159. Sclier, *Mächte und Gewalten* 39.
160. Cfr. R. Pesch, Das Markusevangelium (= HThK 2/1), Freiburg/Br. [4]1984.
161. Cfr. E. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Chrsitology in the Gospel of Mark* (= JSNT.S 175), Sheffield 1999, 97-100 y 116-123.
162. Cfr. A. E. Ramsey, *Doxa. Gottes Herrlichkeit und Christi Verklärung*, Einsiedeln 1969; J. Auer, *Die Bedeutung der Verklärung Chrsti für das Leben des Christen und für die Kirche Christi*, en: Scheffczyk (ed.), *Die Mysterien des Lebens Jesu* 146-176.
163. Juan Damasceno, *Homilia in transfigurationem salvatoris nostri Jesu Christi* 2 (PTS 29, 438).
164. Tomás de Aquino, STh III, q. 45, a. 4 (DthA 27, 254).
165. Tomás de Aquino, STh III, q. 45, a. 4 (DthA 27, 253). Cfr. Torrell, *Le Christ en ses mystéres* 2, 293-297.
166. León Magno, *Tractatus* LI, 3 (CChr.SL 138A, 299).

IV.
La Pascua del Hijo de Dios

El camino terrenal de Jesús lleva a Jerusalén, al Viernes Santo. Su vida pública alcanza aquí su moment culminante. Jesús dice a los discípulos: «Nosotros subimos, como veis a Jerusalén y el Hijo del Hombre se entregado a los príncipes de los sacerdotes, a los escribas y a los ancianos; le sentenciarán a muerte y entregarán a los gentiles; harán escarnio de él, le escupirán, le azotarán y le quitarán la vida; y al tercer dí resucitará» (Mc 10, 33.34). El conflicto entre sus pretensiones y el poder pleno de Jesús, que ya se hab manifestado al comienzo de su obra en Cafarnaún, se agudiza y alcanza su cima en el proceso ante el Sanedrín, como en la entrega de Jesús a las autoridades romanas.

A este acontecimiento le dedicaremos la primera sección.

Pero ¿cómo se integra este acontecimiento en el plan divino de salvación? Jesús pregunta a los discípulos d Emaús: «¿No era necesario, pues, que el Cristo padeciese estas cosas y que así entrase en su gloria? (Mc 24, 26)

Las reflexiones sobre quién tuvo la culpa de la muerte de Cristo nos llevarán a la segunda parte, que tiene p contenido la importancia soteriológica de su muerte, la cuestión sobre la redención por la cruz.

Una tercera parte está dedicada al silencio del Viernes Santo, a la tranquilidad del sepulcro, que alberga un gr misterio. Cristo se acerca a todos para romper la fuerza de la muerte.

1. El conflicto de Jesucristo con las autoridades judías

Las interpretaciones del Nuevo Testamento —y no sólo las antiguas, sino también y precisamente las modernas y liberales— refuerzan una tendencia que ya estaba en la base de las agudas manifestaciones del Evangelio. La confrontación de Jesús con los representantes del orden judío se han convertido en el «cliché» de la oposición Jesús. Sacerdotes, fariseos y escribas aparecen como los representantes de una endurecida legalidad, que quer quitarle a la libertad toda capacidad de evolución. Ante esto aparece Jesús en defensa de la verdadera libertad y contra del poder oficial. Si consideramos así las relaciones de Jesús con las autoridades judías, su lucha contra superioridad habría, en principio, fracasado, pero es precisamente en el fracaso donde está la base del progreso esta revolución. Quedaría, con todo, abierta aún la pregunta de si, desde este punto de vista, las intenciones Jesús han quedado bien comprendidas y si los sacerdotes, los fariseos y los escribas han sido así adecuadamen descritos.[1] Si es así, habrá que preguntarse: ¿Puede el mensaje de Jesús ser aún reconciliación? ¿Dónde está ac esa meta de su misión que era unir en sí a toda la humanidad?

Si atendemos más cuidadosamente a los testimonios de los Evangelios, veremos que éstos nos ofrecen un imagen totalmente distinta de la actitud de Jesús ante la ley, el templo y la unicidad de Dios, imagen que ya muestra en su vida, en su obra y su anuncio del Reino de Dios.[2] Las historias de la Pasión nos describen una imagen más aquilatada del proceso de Jesús y del papel de las autoridades judías. Si se tiene en cuenta todo est la pregunta sobre la culpabilidad de los judíos en la muerte de Jesús no se podrá contestar de forma ta indiferenciada.

En las páginas siguientes, trataremos sobre estos temas centrales y, con ellos, la relación entre judaísmo cristianismo en general. Pues son precisamente estos cuestionamientos los que albergan en sí «toda la fuerz explosiva del distanciamiento judeo-cristiano».[3]

Y la historia de este distanciamiento ha sido larga y dolorosa. Pero aunque ayer y hoy hay en la Iglesia much cosas que fomentan los buenos contactos e incluso las amistosas relaciones para con los judíos, llegando has dignificar al judaísmo, la verdad es que esta historia está transida de muchos acontecimientos indignos que sigu pesando sobre estas relaciones. Las polémicas, las sospechas y leyendas de rituales de muerte, las persecucion medievales(pogrome) de los judíos con sus quemas del Talmud, pero, sobre todo, la Schoah —el horrible acontecimiento, las tinieblas más profundas del siglo XX—, todo esto, si bien no ha sido maquinado por los cristianos, está, sin embargo, dolorosamente enraizado en su modo de conocer la situación y en su conciencia.[4] Este conocimiento hace apremiantes los pasos que vamos a seguir en nuestra exposición, pues, ante es espectáculo, el motivo de la reflexión sólo puede ser la reconciliación, la reconciliación entre judíos y pagano que es el centro nuclear de la misión de Jesús (Ef 2, 11-22).

a) Jesús e Israel

Jesús fue un judío, vivió en Israel y creció con la tradición judía y con el servicio religioso judío. El mismo s consideraba judío, compartiendo la gran corriente de la tradición de la Toráh. Pero, al comienzo de su vid pública, empezaron las discusiones. Sus relaciones con los fariseos y escribas no estuvieron desde el princip faltas de tensiones. A los ojos de muchos en Israel, el comportamiento de Jesús les parecía contrario a los usos costumbres esenciales del pueblo escogido; contrario a la obediencia a la ley, a la que estaba unida también pa los fariseos la interpretación apoyada en la tradición; contrario a la posición central del templo y de la ciudad d Jerusalén, como lugar santo y morada de Dios, y contrario también a la fe en el único Dios, cuya gloria supe infinitamente todas las capacidades humanas[5]

La ley

La ley, la Toráh, tiene para Jesús una gran importancia; la guarda y da también mucho valor a que los demás guarden: «Quien quebrante uno de estos mandamientos más pequeños y lo enseñe así a los hombres, será llama muy pequeño en el Reino de los cielos» (Mt 5, 19).

La tarea central del pueblo judío, el ejercicio auténtico de su religión, es guardar al pie de la letra la Toráh, mandato de Dios, entregada a su siervo Moisés en el Sinaí. Esta tarea llenaba –y llena aún hoy– de celo creyente a muchos judíos en tiempos de Jesús, un celo que, a veces, podía extralimitarse (cfr. Rm 10, 2). Pero, al mism tiempo, crecía también la conciencia de las propias limitaciones, de la incapacidad de guardar realmente todos l mandamientos de Dios. La sospecha de que jamás los hombres, por sí mismos, podrán guardar toda la ley –ni siquiera cuando realmente lo quieren hacer– va creciendo hasta convertirse en una certeza inquebrantable. Por este motivo, celebra Israel todos los años la fiesta de la reconciliación, el Kippur para pedir a Dios el perdón. Es, por esto, que tenemos que tomar en consideración otro aspecto. Dios ha entregado a los hombres la Tora también como preparación, como camino orientativo hacia el día en el que él mismo hará obras extraordinarias gloriosas por medio de su siervo, el único justo. Dios mismo se ocupará en ese día de que se cumpla toda la ley.[6]

Jesús mismo se sabe obligado a cumplir con esta tradición; la ley tiene para él un significación importante conoce también muy bien la interpretación que los rabinos hacen de ella. Mateo, que escribe su Evangeli especialmente para los judíos, presenta, al principio, el sermón de la montaña, de tal manera que Jesús tiene too las trazas de ser un maestro de la Toráh. Reúne a sus discípulos junto a sí y se sienta (Mt 5, 1) –signo este de que lo que va a venir es algo serio e importante–. El hecho de que el maestro se sentase siguió siendo más tarde una señal formal para los discípulos de que la lección iba a empezar.[7] La misión de Jesús está muy relacionada con la ley de Israel. Digámoslo con las palabras de un rabino de nuestros días:

> «Su forma de tratar la Toráh de Moisés -y Mateo pone bien a las claras que Jesús está inmerso en el estudio de la Toráh- significa que las cosas que va a decir serán una continuación, ampliación, perfeccionamiento o explicación de la Toráh. El es un maestro de la Toráh. El enseña la Toráh en el marco de la Toráh y le añade aún algo más. Sus esfuerzos son, pues, una dedicación a la Toráh»[8].

Estos esfuerzos por la Toráh están apoyados en el conocimiento que Jesús tenía de su propia misión. Es alg más que un rabí: El mismo es el justo, el que realmente trae la justicia (Is 42, 3), el que carga sobre sí mismo to lo que separa a los hombres de la alianza con Dios; el que justifica a muchos, cargando sobre sí sus culpas (Is 5 11). La cruz hay que «comprenderla teológicamente desde su más íntima solidaridad con la ley y con Israel».[9] El mismo es el que perfecciona la ley, y él mismo es el que conduce a Israel por la ley a Dios. «Su muerte ha expia aquellas prevaricaciones que había dejado la antigua Alianza» (Hb 9, 15).

Según nos informan los Evangelios, las discusiones sobre la posición de Jesús y sobre la ley giran, sobre tod alrededor de dos temas: la forma cómo él comprende su misión y su postura ante el sábado; ambas está íntimamente relacionadas. Esta especial autocomprensión de Jesús se entiende a partir de las formulaciones que nos han sido trasmitidas sobre el sermón de la montaña. Cuando Moisés desciende del Sinaí, actúa como portav de Dios. «Yo soy el Señor, Dios tuyo...» –así comienzan los diez mandamientos (Ex 20, 2)–; «... así habla el Señor» – ésta es la fórmula que los profetas repitan regularmente. Y Jesús comienza de forma parecida:

«Habéis oído que se dijo a los antiguos...» (Mt 5, 21); y continúa diciendo: «Pero yo os digo...» (Mt 5, 22). En otra ocasión, alaba Jesús a aquel que «cumple estas palabras mías» (Mt 7, 24; cfr. Dt 11, 18). A los oídos judíos esto debió parecerles una increíble exigencia. Dar normas de comportamiento, decir algo que va por encima de Toráh y proponer su propia interpretación, todo esto resultaba posible, pero decir palabras que clarament rompían el marco de la Toráh, los cinco libros de Moisés, ya era demasiado. «Según los criterios de la Toráh Jesús exigía algo que a nadie correspondía sino a solo Dios»[10]. Sólo Dios puede hablar como fuente de la Toráh. Jakob Neuser describe así su extrañeza:

> «Sí, yo me hubiera quedado sorprendido. Allí estaba un maestro de la Toráh, que en su propio nombre dice lo que la Toráh anuncia en nombre de Dios. Una cosa es decir con palabras propia cómo una doctrina fundamental de la Toráh determina la cotidianidad: "El honor del prójimo... sus propiedades...", y otra asegurar que la Toráh dice esto, pero yo os digo..., para anunciar a continuación lo que Dios reveló en el Sinaí [...] No es tanto el mensaje lo que me preocupa -aunque yo pondría reparos a alguna que otra cosa-, sino aquel que da el mensaje».

El *Sabbat* pertenece a la identidad judía, mucho más que el domingo a la nuestra cristiana. Guardar el sábado e más que el cumplimiento de un mandamiento, más que una tarea humana o social. El sábado se guarda, porqu Dios mismo descansó ese día (Gn 2, 1-4). Guardar el sábado significa, por tanto, imitar a Dios, hacerse semejan a él. Cuando Jesús promete: «Venid todos a mí... y yo os aliviaré» (Mt 11, 28), podemos encontrar aquí, a la l de la ley, una conexión con el sábado. ¿Cómo iré yo hacia Dios? ¿Dónde encontraré yo mi alivio? El séptimo d es el día del descanso del Señor; y este descanso es el que Jesús mismo promete (cfr. Ex 20, 9-10; Is 58,13-14).[12]

Cuando los discípulos arrancaban espigas en sábado para aplacar su hambre (Mt 12.1-8 par), Jesús justifica es acción refiriéndose al templo: también los sacerdotes incumplían allí sus obligaciones. ¿No pasa por alto es interpretación el sentido del mandamiento sabático? Lo que se hace en el templo es exactamente lo contrario d

los asuntos cotidianos. No hay preocupación por el propio bienestar, sino por el servicio al Señor. Y cuando Jes hace la pregunta: ¿Está permitido hacer el bien el sábado? (Mc 3, 4 par), ¿no pasa también por alto que aquí trata de una cuestión moral?

La meta del *Sabbat* es ser santo.[13] «El Hijo del hombre es el señor del sábado» (Mt 12, 8); esta frase lleva consigo la exigencia de que lo que en el sábado significa descansar en Dios, recibe aquí una nueva cualificació Encontrar en él el descanso lo puede aquel que se entrega a él como al Mesías, con fe y confianza. Jesús guarda Toráh y nos enseña a cumplirla. Pero su horizonte ha cambiado. Para comprenderlo hace falta una conversión: nos exige una entrega personal.

El templo

Jesús se acomoda total y absolutamente a los ritos y costumbres de su pueblo,[14] y su vida está íntimamente relacionada con el templo de Jerusalén.[15] Va al templo, durante su vida oculta, con regularidad, como peregrino, por lo menos, una vez al año, pero también en el tiempo de su vida pública.[16] Al igual que los judíos de su tiempo, sabe que el templo es el lugar preferido para el encuentro con Dios, su Padre. Desde esta relación de Jesús con templo hay que entender su ira contra los mercaderes y cambistas en el atrio del templo: «La casa de mi Padre la convirtáis en casa de mercado» (Jn 2, 16). Incluso después de la muerte y resurrección, los discípulos y comunidad, que iba creciendo cada vez más, permanecen fieles al templo (cfr., p. ej., Hch 2, 46; 3, 1; 5, 20.21).

La relación de Jesús con el templo se manifiesta con toda su profundidad en un signo escatológico. Cuando s discípulos se quedan admirados ante la imponente obra del templo, les dice: «¿Veis todo esto? En verdad os di que no quedará aquí piedra sobre piedra, que no sea derribada» (Mt 24, 2 par). Para Jesús la destrucción d templo es el signo de que el tiempo final ha comenzado. Y en la siguiente advertencia de Mateo (Mt 24, 3-25.4 les exige a los discípulos que estén alerta y que no se dejen engañar. Considerado desde esta perspectiva, reproche que se le hace a Jesús durante el juicio, lo vemos fuera de lugar o, por lo menos, falsamente entendid «Le hemos oído decir: Yo destruiré este templo construido por mano de hombres y en tres días edificaré otro hecho a mano» (Mc 14, 58). Mateo reconoce que esto es una burla al crucificado: «Ah, tú que destruiste el temp de Dios y lo reedificas en tres días, sálvate a ti mismo. Si eres Hijo de Dios, desciende de la cruz» (Mt 27, 40 Pero esta frase no puede ser valorada como ataque contra el santuario de Jerusalén.

La clave para un correcto entendimiento de este pasaje nos la da Juan, al interpretar esta frase: «Pero él habla del templo de su cuerpo» (Jn 2, 21). «Pues os digo que aquí hay uno que es mayor que el templo» (Mt 12, 6). A sólo podía hablar el que era capaz de superar en sí mismo la ley y el templo. Si el templo es el lugar preferido pa el encuentro con Dios, el que así habla deberá estar aún más cerca de Dios y convertirse a sí mismo para otros el lugar de encuentro con Dios. Es totalmente comprensible que esta forma de hablar pudiese despertar entre l judíos desasosiego. El rabí Neusner escribe:

> «Si Jesús nos significa que hay algo más grande que el templo, entonces esto sólo querrá deci que él y sus discípulos pueden hacer lo que hacen en el sábado, porque se han puesto en luga de los sacerdotes del templo. El lugar sagrado ha cambiado de sitio; ahora consiste en el círcul del maestro con sus discípulos».[17]

Jesús y la fe de Israel en el único Dios salvador

La idea que Jesús tiene de la ley y del templo es motivo de contradicción, pero lo que realmente escandaliza sus enemigos es que diga que puede perdonar pecados. A través de las obras de Jesús, especialmente de su acti ante recaudadores de impuestos y pecadores, habla un espíritu muy distinto al reinante entre los judíos. Tod hombre está cargado de pecados y no puede liberarse por su propia fuerza de esta carga. Sólo se verá libre pecado cuando Dios lo libere, mostrándole así su acción salvadora. En el fondo, hay aquí una coincidencia, pe es en la manera de interpretar estas relaciones donde divergen las opiniones.

La cuestión de los pecados está íntimamente unida para los israelitas con la búsqueda de inocencia y d santidad. «La fe en un solo Dios, que es el Señor de todo, tiene que formar el mundo en el que viven los hombres».[18] Pero si Dios es el puro y el santo, el hombre tendrá que ser igualmente puro y santo, lo mismo qu todo lo que le rodea. Por esto es necesario alejarse de todo lo impuro, es decir distanciarse de los pecadores y todos aquellos que se encuentran en un estado impuro, para no «contagiarse» de ellos. Aquí alcanza el mensaje Jesús su momento conflictivo, pues insiste en que todos los hombres son pecadores (cfr. Jn 8, 33-36). Todo aqu que no crea esto está, según sus palabras, ciego (Jn 9, 40-41; CIC 588).

El que Jesús sepa que ha sido enviado a los pecadores está muy relacionado con estos pensamientos. Él vie como médico para los enfermos (Lc 5, 31), para llamar a todos los que han caído en pecado. Y todos éstos so invitados al banquete celestial, a la gran fiesta del retomo del Mesías. Todo esto queda reafirmado por s comportamiento ante los pecadores públicos. Come con los recaudadores y pecadores y se comunica co prostitutas y proscritos. Esto es incomprensible a los ojos y oídos de los peritos de la ley. Ningún pecador pue tener sitio en la mesa del Señor, a menos que sus pecados le hayan sido perdonados antes. Pero, ¿quién pue perdonar pecados sino sólo Dios? De esta actitud nace su especial reivindicación de ser Hijo de Dios y, por tan ser Dios. «Si la redención tiene que ser radical y universal», será necesario que en este momento «la misión

Jesús, como redentor, se identifique con su identidad divina[19]. Y así lo hace Jesús en varias de sus manifestaciones: «Pero aquí hay uno que es más que Jonás... más que Salomón» (Mt 12, 41-42), «más grande q el templo» (Mt 12, 6). En otro sitio, cuando David llama Mesías a su Señor, lo refiere a sí mismo, o cuand afirma: «Antes de que Abraham existiese, soy yo» (Jn 5, 58); e incluso cuando dice: «Yo y el Padre somos uno (Jn 10, 30; CIC 590). Todo esto habla bien a las claras sobre la idea que tenía Jesús de su misión.

Una reivindicación tan radical y un obrar así de Jesús exige de los que le siguen una conversión también radic No es suficiente con oír y entender su mensaje; quien le ha conocido tiene que orientar toda su vida hacia él hacia su mensaje. «Quien no está conmigo, está contra mí» (Mt 12, 30) —caracteriza Jesús mismo la radicalidad de su seguimiento—. Una tal fe exige de los hombres la renuncia de sí mismos, y la aceptación de la obra del Dios clemente, para ser una creatura nueva «nacida desde arriba» (Jn 3, 7). Esta acción divina todav estaba oculta en los tiempos en que Jesús predicaba: el día de Pascua aún no había llegado, pero, a pesar de ell se le exige al hombre que se entregue totalmente a Jesús. Ante tamaña exigencia, se comprende fácilmente comportamiento del Sanedrín. Sus miembros obran, al mismo tiempo, por «desconocimiento» y por «cegueda (Mc 3, 5; Rm 11, 25; CIC 591). En una situación así no resulta fácil aceptar la obra y el mensaje de Jesús. Per ésta es la condición indispensable para el que quiera comprender a Jesús:. tiene que volverse hacia él con fe confianza.

b) El proceso de Jesús

El conflicto descrito en los Evangelios se agudiza en el proceso de Jesús, realizado, primero, ante el Sanedrín, después, ante los sumos sacerdotes y, fmalmente, ante el gobernador romano. Superficialmente hablando, vem que la discusión va en aumento. Pero si buscamos las líneas teológicas más profundas, descubriremos que aq está la razón auténtica de la muerte de Jesús, y la auténtica desavenencia, por cuya reconciliación Jesús ha veni al mundo y se ha entregado a la muerte.

Según los estudios más exactos de las fuentes existentes, el mismo proceso sigue aún siendo enigmático; so muchas las divergencias que existen en él. Hay una parte del proceso que queda como estereotipada. Según ell tuvo lugar una especie de vista previa ante las autoridades judías, orientada, sobre todo, a interrogar a los testig y a Jesús mismo, antes de acusarlo ante el gobernador romano, el único a quien le estaba permitido condenar muerte. Esta vista previa ante el Sanedrín tiene aquí mucha importancia. El consejo superior -órgano jurídico los judíos en Jerusalén con setenta y dos miembros— constaba de tres partidos: los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos. Allí no se habían reunido únicamente los enemigos de Jesús. Los Evangelios nombran expresamen a José de Arimatea, discípulo de Jesús, y perteneciente a uno de los círculos más importantes del Sanedrin (Mt 2 57-60). Este había sepultado al ajusticiado en su propio sepulcro. También, a Nicodemo (Jn 3, 1-13), quien bus a Jesús de noche, por miedo. Y no serían éstos los únicos. Juan nos informa de que, poco antes de la Pasió «muchos de los notables creyeron en él» (Jn 12, 42). Caifás era un político inteligente, a quien sólo le importa guardar el difícil equilibrio con el procurador romano y no poner en peligro su propia reputación. Esta actitu fundamental se nota en esta frase: Es mejor para vosotros «que muera un solo hombre por el pueblo que perez toda la nación» (Jn 11, 50). Para conseguir este fin, se había esforzado durante todo su mandato —unos 19 años—, por ahogar cualquier oposición a su política, incluso antes de aparecer[20]. Muchos de los hombres reunidos en el Sanedrín pensaban lo mismo.

No podemos aquí adentramos en un análisis más exacto y pormenorizado de los textos: hay suficiente literatu exegética sobre el tema[21]. Destaquemos, por lo menos, algunos aspectos esenciales. El primer objetivo del proceso es la cuestión sobre el templo. El templo es el centro religioso de Jerusalén, en sentido religioso, pero, admá también en sentido político y económico. Cualquier ataque al templo es también un ataque a toda la comunid jerosolimitana y, con ella, al Sanedrín. Sólo después de la acusación de que Jesús era enemigo del templo deseaba su destrucción no había tenido efecto -debido a que los testigos no lo tenían claro o no coincidían—, sólo entonces cambia el sumo sacerdote el interrogatorio y pregunta directamente: «,Eres tú el Cristo, el Hijo de Dio bendito? (Mc 14, 61). La clara conciencia que Jesús tenía de su misión aparece en esta precisa y segura respues «Yo soy. Verán al hijo del hombre sentado a la derecha del poder de Dios y venir sobre las nubes del cielo» (M 14, 62).

Esta pretensión de Jesús la comprenden tanto los sumos sacerdotes, que reaccionan ante ella y se rasgan la vestiduras, como los otros miembros del Sanedrín. Pero como estaban obcecados y no creían en Jesús, n pudieron más que declararlo culpable, tal y como, según creían, lo manda la Toráh. A los ojos de los reunidos e pretensión de su señorío celestial significaba una blasfemia, por la que era reo de muerte: sobre esto la Toráh n da lugar a dudas (Lev 24, 16; Nm 15, 30-31; Dt 18, 20; 21.22). Están interesados y desean deshacerse del que l es incómodo, buscando para ello una salida legítima, que la encontraron, por cierto. Willibald Bösen insis diciendo: «A los miembros del Sanedrín, reunidos para interrogar a Jesús, no se les puede declarar inocentes, pe tampoco es correcto reprocharles demasiado aprisa que se habían comportado con excesiva ligereza en s decisión»[22].

Una mera consideración histórica nos dice que aquí estaba en juego algo mucho más grande y santo que el me reproche de que Jesús era algo así como un revolucionario, que había entrado en conflicto con los podere

reinantes. Se trataba de la autoconciencia de Jesús, que él seguía consecuentemente. Su camino hacia Jerusalén manifiesta como un hilo conductor a través de los Evangelios. Los anuncios que Jesús da a los discípulos y que principio fueron mal entendidos por éstos (Mc 8.31-33; 9, 30-32; 10, 32-34par) son la expresión de es orientación en todo el camino de Jesús. Este camino no es producto ni de la casualidad ni del destino ni siquiera un fracaso desgraciado, sino que es «lo que Dios quiere» (Mc 8, 33), es el camino trazado de antemano por Dio La entrega y la muerte violenta se nos aparecen aquí como un acontecimiento ocurrido según «designio y prev conocimiento de Dios» (Hch 2, 23).

Hemos de considerar ambas cosas: la visión pormenorizada de los acontecimientos históricos y la profund dimensión teológica, a la hora de proponemos la difícil, pero inevitable pregunta: ¿Quién es el culpable de muerte de Jesús?

c) Cristianismo y judaísmo — la cuestión de la culpa

«Los judíos» han sido hechos responsables, a lo largo de una a veces horrible historia, de la muerte en la cruz Cristo. Habrá que aprobar la opinión de Jacob Neusner, según la cual, habría, en primer lugar y sobre todo, un concepción radical por parte cristiana, que conjuró la disyuntiva «o esto o esto» y que, después, dio pie a persecución de los judíos como los asesinos de Cristo. «Se nos ha tratado a nosotros, el pueblo eterno de Isra despiadadamente, quizás con motivo justificado»[23]. Esta actitud ante los culpables ha ido influenciando las relaciones entre cristianismo y judaísmo tan fuertemente que cualquier otra tentativa, cualquier otro motivo considerar el tema aparece desleído, si lo comparamos con el primero.

«La historia de los acercamientos y relaciones está llena, en su mayor parte, de actitudes poco edificante Todas las penitencias, persecuciones y sufrimientos que el cristianismo ha cargado sobre el judaísmo —y que para aquél significaban plena y únicamente la expresión de la justicia vindicativa de Dios (y no, pensado ma cristianamente, un complemento del misterio del dolor de aquel que instauró la Iglesia en su cruz)[24]— cabe reconocer la existencia de profundos malentendidos y de "cortocircuitos" teológicos».

¿Qué podemos decir sobre la culpabilidad de los coetáneos de Jesús? La pregunta sobre el proceso y la investigaciones pormenorizadas ya nos han mostrado que, si bien fueron autoridades judías influyentes las qu por diferentes motivos, iniciaron y llevaron adelante el proceso, con todo y, al mismo tiempo, hemos visto cla que hubo también un número creciente de gente que abogaba por la causa de Jesús. Si seguimos al rabí Neusn en el proceso de Jesús y también con respecto a su obra, fue posible, además de una aceptación creyente y u rechazo directo, una tercera actitud, que —vista desde la modernidad— expresa a la vez respeto y una falta de comprensión. Quien parta de aquí, no seguirá a Cristo, pero tampoco lo atacará. Pero ¿cómo se coordina es actitud con la frase escatológica de Jesús: «Quien no está conmigo está contra mí» (Mt 12, 30)? ¿No se hacen y culpables por el hecho de que se muestran indiferentes ante Jesús? ¿No experimentamos también hoy esa fuer peligrosa de la indiferencia? De cualquier modo, la cuestión ya no sigue hoy abierta a debate. Ya no se trata d seguimiento, de misión, de servicio al Reino de Dios. Lo que está exclusivamente a debate es si alguien, qu tenga, por ignorancia, reservas ante Jesús, no se hará, por ello, culpable al fm del proceso. Y como de esto se tra en el caso de la mayoría del pueblo de Israel en tiempos de Jesús, la pregunta no es en absoluto irrelevante. No les puede achacar que, por no haber participado, ya por ello lo han hecho. No puede uno unirse a Jesús y, gritar mismo tiempo: « iCrucifícalo!»[25]

La azuzada multitud de los que gritaban: «crucifícalo» no puede comprenderse como una representación todo Israel. Incluso a los que participaban más directamente no se les puede tildar de obstinados, sino, sobre tod de ignorantes. Sólo Dios sabe a quién le corresponde la culpa inmediata del proceso y de su fm. La Iglesia lo h resumido en el concilio Vaticano II así:

> «Aunque las autoridades de los judíos con sus seguidores reclamaron la muerte de Cristo, sin embargo, lo que en su Pasión se hizo, no puede ser imputado ni indistintamente a todos los judíos que entonces vivían, ni a los judíos de hoy. Y, si bien la Iglesia es el nuevo Pueblo de Dios, no se ha de señalar a los judíos como reprobados de Dios ni malditos, como si esto se dedujera de las Sagradas Escrituras. Por consiguiente, procuren todos no enseñar nada que no esté conforme con la verdad evangélica y con el espíritu de Cristo, ni en la catequesis ni en la predicación de la Palabra de Dios»[26].

Pero la fe no puede quedarse en las cuestiones históricas. Los hechos tienen que ser diferenciados sin que que duda alguna, pero lo definitivo es, sobre todo, destacar su profundo sentido: «¿No era necesario, pues, que Cristo padeciese estas cosas...? (Lc 24, 26) —así preguntaba Jesús a los discípulos, camino de Emaús—. Hay que contemplar la muerte de Jesús también en su conjunto. Desde este horizonte surge la pregunta acerca de lo culpables de la muerte de Jesús. ¿Por qué tuvo Jesús que morir? ¿Por qué tuvo que cargar con su cruz?

La Iglesia ha sido consciente desde siempre de estas preguntas. Dependen de saber que el hombre, empecatad es esclavo del pecado. Y como todos los hombres, sin diferencia alguna, se encuentran en esta situación, sólo Di puede remediar esta calamidad, entregándose al mundo, haciéndose hombre para llevar a los hombres de muerte a la vida, de las tinieblas a la luz[27]. Jesús mismo se sitúa contra el pecado y son los pecadores los que le entregan (Hb 12, 3). Los pecados van contra él mismo (Mt 25, 45). Los pecados de todos nosotros afectan

Cristo. Ellos son lo que le han llevado hasta la cruz. No tenemos que echar la culpa a los otros, y mucho menos todo el pueblo judío, a pesar de que algunos participaron directamente en este acontecimiento. El Catecismo Romano expresa la cuestión de la culpabilidad en la muerte de Jesús de esta manera:

> «Debemos considerar como culpables de esta horrible falta a los que continúan recayendo en sus pecados. Ya que son nuestras malas acciones las que han hecho sufrir a Nuestro Señor Jesucristo el suplicio de la cruz, sin ninguna duda los que se sumergen en los desórdenes y en el mal «crucifican por su parte de nuevo al Hijo de Dios y le exponen a pública infamia» (Hb 6, 6). Y es necesario reconocer que nuestro crimen en este caso es mayor que el de los Judíos. Porque según el testimonio del Apóstol, «de haberlo conocido ellos no habrían crucificado jamás al Señor de la Gloria» (1 Co 2, 8). Nosotros, en cambio, hacemos profesión de conocerle. Y cuando renegamos de Él con nuestras acciones, ponemos de algún modo sobre Él nuestras manos criminales»[28]

Una confesión como ésta, tan bien asentada, nos tendrá que llevar a acercamos, no sin compromiso, a la historia del judaísmo. El reconocimiento de la propia culpa refuerza la solidaridad con el antiguo Israel, con el «pueblo, al que Dios habló primero»[29]. La relación correcta entre la Iglesia católica y el judaísmo deberá estar asentada en una sensibilidad más refinada y tener ante los ojos la vocación correcta, tanto ahora como antes, del pueblo de Israel. El papa Pío XI, en aquella difícil hora, cuando el pueblo de Ísrael sufría crecientes persecuciones, se expresó así: «El antisemitismo es insostenible. Nosotros somos, en espíritu, los [cristianos] semitas»[30].

El saber que se está comprometido con los sufrimientos y la muerte de Jesús permite abordar la pregunta sobre la culpabilidad en el proceso –la pregunta sobre la importancia de ese acontecimiento histórico ocurrido en Jerusalén– desde otra perspectiva totalmente diferente, y posponerla a otra mucho más importante. El que Jesús con plena conciencia se haya entregado a la muerte de cruz para borrar todos nuestros pecados, nos hace entrar en el centro de la doctrina de la redención.

2. Muerto por nosotros en la cruz - doctrina de la redención

En el centro de la fe cristiana se encuentra el misterio de la cruz de Jesús. En el «via crucis» se reza regularmente el verso, tomado del Viernes Santo: «Te adoramos, Señor, y te bendecimos, porque por tu santa cruz redimiste al mundo». La fe cristiana se basa, por una parte, en que todos los hombres tienen necesidad de salvación y de redención, y, por otra, que ambas, salvación y redención, se fundamentan en la cruz de Cristo. Por su muerte en la cruz, Cristo las ha conseguido y ofrecido a todos los hombres. Ahora bien, ambas suposiciones son todo menos evidentes. ¿Acaso puede alguien ponerse en mi lugar? ¿Redimirme? ¿Puede otro, en representación mía, obrar en mí la salvación? ¿Para qué la redención?

La redención ha sido siempre cuestionada desde la antigüedad y de distintas maneras. Pongamos por caso algunas de estas variantes. La redención no es necesaria, sobre todo, una redención desde fuera -ésta es la posición de la Gnosis-. Tenemos que saber quiénes realmente somos. Nuestra verdadera identidad; nuestro yo divino, tiene que abrírsenos con claridad: así es como somos redimidos. El «redentor» sería el mensajero de este anuncio. La redención no es posible, porque de hecho todo está fundamentalmente determinado y escrito -así las fórmulas de los antiguos y modernos determinismos y fatalismos-. La redención no tiene sentido, porque ante la realidad de la propia finitud, lo que se impone es la humildad de no querer más que lo que me es posible.

La pregunta sobre la forma en que hoy se pudiera hablar de la salvación y de la redención, se podría contestar más o menos, si preguntamos retrospectivamente qué significaba la salvación, la redención y la cruz para los grandes testigos del cristianismo. ¿Cómo experimentaron ellos la redención, cómo hablaron de ella y cómo la vivieron? ¿Cómo entendieron ellos la cruz de Cristo?

Hay un hecho que no podemos pasar por alto y es que la historia de las grandes figuras cristianas, los santos, gira alrededor del *mysteriwn paschale* de Cristo. El primero es Pablo. Para él el Evangelio es el mensaje de la cruz. Sólo quiere vanagloriarse de la cruz (Ga 6, 14); sólo quiere conocer al Crucificado (1 Co 2, 2). La cruz es escándalo para los judíos y locura para los gentiles; pero para los creyentes, sabiduría y fuerza de Dios (1 Co 1, 8.24). Domingo de Guzmán (t 1221) dice de sí mismo que aprendió más en el libro de la cruz que en los libros de los teólogos. La fuerza de la cruz la experimentaron Tomás de Aquino (+ 1274) ante la cruz en Nápoles, san Francisco de Asís (1 1226), en su estigmatización en el monte Alverna, san Buenaventura (+ 1274) en medio de su librito «Peregrinación del alma hacia Dios», Edith Stein (+ 1942) en su camino de conversión y en su doctrina sobre la cruz. Estas experiencias son tan ricas que no las podríamos expresar con palabras. Desde el principio, nos encontramos con la «palabra de la cruz» (1 Co 1, 18) con toda su fuerza.

Pero ¿cómo comprendió Jesús mismo la cruz? ¿Atribuyó a su propia muerte una significación salvífica? ¿La comprendió como sacrificio, como expiación en representación nuestra?[31] Al final de esta parte volveremos sobre estas preguntas. Para empezar, y antes de abordar la tradición en sus testigos más cualificados, hemos de resumir lo que el Nuevo Testamento dice sobre el acontecimiento de la redención.

Resumen de la teoría neotestamentaria sobre la redención

Jesús sabe por propia conciencia que la redención va a ocurrir en forma de un acontecimiento muy variado —así nos lo dice el Nuevo Testamento—. Con Hans Urs von Balthasar destaquemos a continuación cinco momentos que no son concurrentes entre sí, sino que cada uno representa respectivamente un aspecto esencial de la redención.[32]

La redención obrada por Dios supone, primero, la entrega del Hijo «para todos nosotros» (cfr. Rm 8, 32). Pero Jesús no se queda pasivo; él se entrega libremente. Él es la víctima y, al mismo tiempo, el sumo sacerdote (cfr. H 9, 11-28). Su sangre es redentora (Rm 5, 9), justificante (Rm 5, 9), purificadora (1 Jn 1, 7; Ap 7, 14), la qu confirma la alianza definitiva de Dios con los hombres (Mt 26, 28par; 1 Co 11, 25).

En segundo lugar, esta entrega por nosotros llega tan lejos que se convierte en un «intercambio». El «que n conoció pecado» se ha hecho «pecado» por nosotros (2 Co 5, 21); se ha hecho «maldito», para que nosotr quedemos justificados por él. Él, el rico, se ha hecho pobre por nosotros, para que nosotros seamos ricos (2 Co 9). Él es el Cordero de Dios, que toma sobre sí los pecados del mundo (Jn 1, 29; cfr. 1 Jn 3, 5), ya sea como siervo de Dios que tomó sobre sí nuestras enfermedades (Is 53, 4), ya como el cordero pascual, ya como chi expiatorio. Se trata, en definitiva, de que él tomó sobre sí nuestros pecados.

En tercer lugar, la meta es la liberación del hombre, comprendido en sentido negativo, como «Redención» de los pecados (Rm 7; Jn 8, 34; Rm 8, 2), del mal (Jn 8, 44; 1 Jn 3, 8; Col 1, 13, etc.) y del poder del juicio venider (1 Ts 1, 10). Esta liberación está representada por la imagen de la compra a un gran «precio» (1 Co 6, 20; 7, 23; P 1, 18-19), como «rescate» (Mc 10, 45par). Con referencia al Antiguo Testamento, la redención es contempla en la «sangre» (Hb 9, 12), que aquí está en lugar de la muerte (Hb 9, 15).

En cuarto lugar, esta redención es algo más que una negativa remisión de todo mal; es, al mismo tiempo, l entrega del Espíritu Santo y con él «la entrada en la vida trinitaria divina, un reconocimiento como hijos, una liberación para participar en la filiación de Cristo» (Ga 4, 6-7; Rm 5, 15-17; Ef 1, 5). La libertad así adquirida n hay que entenderla negativamente como una libertad de elección, sino positivamente, como libertad en el Espír Santo, que nos inclina al bien y da a los hombres la auténtica posibilidad de decisión. Sólo esta libertad puede s realmente una auténtica libertad. Ella es la única que el Nuevo Testamento conoce (Ga 5, 1.13-26; cfr. Jn 8, 3 36).

Si, por último, y en quinto lugar, se trata de la posibilidad que todo hombre tiene de caer en pecado, se podr hablar entonces de la «ira de Dios» (Mt 3, 7par; Rm 1, 18; Ef 2, 5; Ap passim). Pero el acontecimiento de l redención está referido, por el contrario, única y exclusivamente al amor de Dios. Por amor nos ha entregado el Padre al Hijo (Rm 8, 32-39); Jn 3, 16). A pesar de que el motivo de la «justificación» juega un papel importante — al tratarse de la reinstauración y perfección de la Alianza sellada una vez con los hombres —, la fuente de esta acción divina es, sin duda, y antes que ninguna otra, el amor de Dios.

Quien quiera comprender el acontecimiento de la redención, en toda su complejidad, tal y como nos lo descri el Nuevo Testamento, tendrá que esforzarse en considerar estos cinco aspectos en su conjunto y en su unida interna. Los peligros están o en destacar un aspecto como el dominante, y descuidar los otros, o bien sustituir idea fundamental, alcanzada a través de estos cinco aspectos, por una equivalente, supuestamente más fácilmen comprensible a los tiempos, pero que no puede concordar en manera alguna con las afirmaciones bíblicas, o bie finalmente, querer quitar fuerza a las tensiones, que surgen entre cada uno de estos aspectos, «regatearlas» incluso no verlas en absoluto, para llegar así a un falsa síntesis o dejarse deslumbrar por una aparent coincidencia. Estos peligros se han ido haciendo, a través de la historia, cada vez mayores y han distorsionado imagen de la redención.

Haremos alusión a continuación, tomándolas de la historia de los dogmas, a tres figuras que destacan como s centro de gravedad, a tres teólogos eminentes: Anselmo de Canterbury, Tomás de Aquino y Martín Lutero. So viejos maestros, a los que se seguirá estudiando en los próximos veinte o cien años. Para poder trata creativamente y sin miedos las nuevas situaciones, es importante recordar la historia. El conocimiento de l grandes maestros es el supuesto básico para solucionar los nuevos problemas. Para nuestro tema, los autores an citados tienen una singular importancia, porque se han ocupado de forma intensiva y profunda del tema de redención. Anselmo propuso la primera soteriología sistemática. Lutero ha influido, con su dramática concepci de la teología de la cruz, en toda la historia moderna de la soteriología. Tomás intentó hacer una bien equilibrad síntesis. Por motivos objetivos, los trataremos en este orden.

a) La teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury

Anselmo de Canterbury (+ 1033/34-1109) construyó su soteriología alrededor de un concepto central: la satisfacción (satisfactio). Esta «teoria de la satisfacción» ha tenido muchos enemigos, siendo tachada de juridicismo. Adolfo Harnack reprochó a Anselmo que Dios sería para él un hombre privado irascible despótico.[33] Ahora bien, tampoco faltan intentos de rehabilitar a Anselmo, partiendo de una interpretación má pormenorizada de su pensamiento.[34]

En dos ocasiones trató Anselmo la cuestión de la satisfacción y de la encarnación: Cur Deus homo («Por qué Dios se hizo hombre»)[35] y en su «meditación sobre la redención del hombre» (Meditatio redemptionis humanae)[36]

En ambas procede con los mismos principios, aunque los textos se diferencian formalmente. Mientras que *Cur Deus homo* procede sistemática y especulativamente, la meditación adopta la forma de una reincorporació orante del mismo tema. *Cur Deus homo* habla de Dios; la meditación se dirige a Dios.[37]

El método anselmiano

Al término de su escrito *Cur Deus homo* vuelve a resumir Boso, discípulo e interlocutor de Anselmo, el objeto de este escrito: «El núcleo de la cuestión era: Por qué Dios se ha hecho hombre de manera que salvara por s muerte a los hombres, supuesto que él bien podría haberlo hecho de otra manera» (CDH II, 18, 142-143). l cuestión de la que se trata en *Cur Deus homo* es ésta: ¿Por qué fue así y no de otra manera? Anselmo quiere profundizar en la historia fáctica de la salvación en su más íntima conveniencia y necesidad. ¿Por qué escoge D este camino del anonadamiento, siendo así que hubiera podido redimir al hombre con sólo su voluntad y s decisión?

Anselmo busca una respuesta a esta pregunta, que puede robustecer en la fe al creyente y, al mismo tiemp convencer al incrédulo de la lo razonable que es esta fe. El punto de partida del cristiano es la fe, que busc entender: *fides quaerens intellectum*. El método desarrollado en el *Proslogion*[38] lo damos aquí por supuesto. La fe es un don previo, que nos inclina en busca del entendimiento. Pero al incrédulo —Anselmo se refiere aquí concretamente a los judíos y a los musulmanes— hay que demostrarle que la encarnación ha ocurrido necesaria y razonablemente[39] y que la fe cristiana no está contra la razón.[40]

¿No es demasiada la pretensión de Anselmo? ¿Se puede demostrar con argumentos convincentes que todo tu que ocurrir así y no de otra manera? Anselmo se aferra tanto a la razón que abstrae racionalmente de la existenc real de Cristo. «Probar» (probare), «necesidad» (necesitas), «Razón» (ratio) parecen ser las claves. Pero ¿están en su lugar en el campo de la fe? ¿Se puede atribuir una tal necesidad racional a los hechos históricos —la pregunta de Lessing—? Todo esto lo comprenderemos mejor si traemos a colación una cuarta clave de la metodología anselmiana. Según Boso, Anselmo responde así a la serie de objeciones de los no cristianos contra la fe cristian «Si ellos considerasen en profundidad lo conveniente (convenientes) que fue esta manera de reinstaurar a los hombres, no se reinan de nuestra simpleza, sino que alabarían con nosotros la sabia bondad de Dios» (CDH I, 16-17).

Cuando se trata de la verdad, no tiene cabida la argumentación lógica. Por ello, constata Anselmo, al principi que lo que él busca es una solución, que no sólo sea comprensible en general, sino también que «sea amable po hermosura de su fundamentación» (CDH I, 1, 10-11). Para el orante significa esto que tiene que confiar en Dios admitir en su corazón el acontecimiento de la redención: «Goza de la bondad de tu Redentor, deja que el amor tu Salvador se encienda en ti. Saborea la miel de las palabras, sorbe el dulcísimo sabor, gusta de la dulzu salvadora, saborea pensando, sorbe entendiendo, saborea amando y alegrándote» (Med.).

Anselmo lleva a su interlocutor tan lejos que al final tiene que reconocer: «¡Qué hermosas, razonables honestas imágenes!» (CDH II, 8, 102-103). ¿Cómo llega a este reconocimiento de que necesidad y convenienc razón y hermosura concuerdan? Aquí se hace notar la importancia del décimo capítulo del primer libro, en el q Anselmo contesta a la pregunta de Boso, mostrándole que razón y conveniencia no se excluyen, que no están contradicción y que no son grados cualitativamente distintos de la argumentación. En Dios razón y convenienc van juntas, ambas tienen la misma fuerza heurística y la misma inteligibilidad. Lo que para Dios es razonable también lo más conveniente y lo más razonable en sumo grado. En la búsqueda de argumentos razonables pa responder a la pregunta de por qué Dios se ha hecho hombre, hay que proceder descubriendo lo que es m adecuado, lo que es más conveniente para el ser de Dios y de su preocupación por la salvación de los hombres.[41]

Los axiomas de la investigación

Anselmo formula tres axiomas, sin los cuales toda la demostración de los fundamentos de la encarnación n tendría ningún valor. Estos axiomas se suponen siempre, no son ni deducidos ni «inducidos», y sólo dentro d marco de estos supuestos puede la argumentación manifestar la interna necesidad de la encarnación. Son éstos presupuestos que Anselmo participa a sus interlocutores, pero también a sus contrincantes. Ellos constituyen fundamento común.

> «Todos estamos seguros de que el hombre ha sido creado para la felicidad, que no se puede alcanzar en esta vida y a la que nadie puede llegar sin la remisión de los pecados. Además de que ningún hombre pasa por esta vida sin pecado» (CDH I, 10, 38-39).

Estos axiomas proceden de un análisis de la situación del hombre. Ellos conforman el marco del razonamiento son alcanzables por la razón. Anselmo hace preceder a esta reflexión una hipótesis: «Demos por supuesto que encarnación de Dios no ha tenido lugar ni lo que decimos de aquel hombre» (ibid.). Después de haber puesto entre paréntesis la existencia fáctica de Cristo, habrá que preguntarse si también sin fe en el Redentor se pued seguir manteniendo estos tres axiomas. Al final del primer libro, mostrará Anselmo que estos axiomas sólo pueden cumplir en Cristo. También veremos aquí que la argumentación no discurre sin presupuestos, sino des una base común que une a los interlocutores. Es el argumento que judíos, musulmanes y cristianos tienen e común.[42] Sin una previa aclaración de esta base común, el diálogo estaría condenado al fracaso, cada uno hablar

sin tener en cuenta al otro[43]. Los fundamentos de razón no se dan, por tanto, desde una razón sin presupuestos. Por otra parte, estos presupuestos aducidos no se ofrecen caprichosamente, sino razonablemente; se pueden mostr como argumentos, pero no podemos ir más allá (por lo menos en este caso). Que el hombre ha sido creado para felicidad, que no se puede alcanzar en esta vida, lo podemos ver desde la trascendentalidad del hombre. El perd de los pecados, como presupuesto de la eterna felicidad, se hace evidente allí donde se acepte un concepto c inmortalidad libre de toda ética. Que los hombres *de facto* pecan es un hecho plausible, siempre que se acepte la existencia de Dios y las diferencias entre los hombres con respecto a Dios.

Se propone metodológicamente la pregunta de si tiene sentido en absoluto —sin presuponer éstos o parecidos axiomas— querer hacer una argumentación sobre la fe en la encarnación. Para la catequesis esto significa que e anuncio de Jesús siempre será problemático sin haber anunciado antes a Dios.

Interpretación

Hay dos preguntas que, en el fondo, son una sola[44]. En primer lugar, se pregunta Anselmo: «desde qué necesidad Dios se ha hecho hombre y por qué él ha vuelto a regalar al mundo la vida, tal y como nosotro creemos y confesamos» (I, 1,10-1 l). ¿No hubiese podido hacer Dios esto sencillamente con su libertad? ¿A q viene la encarnación de Dios? ¿Por qué la muerte de Cristo como redención? Todas éstas son preguntas nuclear de la cristología desde sus inicios. El escándalo del anonadamiento de Dios, el escándalo de la cruz sigue sien angustioso y más angustioso aún si se afirma que el acontecimiento de la cruz es una obra de Dios. ¿No será és un Dios sanguinario que quiere la muerte de su Hijo? Pero, con todo, el *kerygma* neotestamentario habla de la muerte de Cristo como obra de Dios: lo ha entregado por nosotros (Rm 4, 25; 8, 24; Hch 2, 23). La encarnación entiende aquí desde la cruz. Anselmo quiere hacernos ver con esto «la inefable belleza de nuestra redenci realizada de esta manera» (CDH I, 3, 16-17).

En segundo lugar, aquí no se trata de llegar a la fe por la razón, sino de que «por medio del conocimiento y de contemplación nos alegremos de aquello que creemos»; y de que así podamos dar cuenta de nuestra esperanza. Anselmo le gustaría meditar el plan de salvación de Dios (CDH II, 1, 10-11).

Pero Anselmo hace importantes restricciones. Por muchas razones que él pudiera imaginarse de que la obra Dios se ha realizado de esta manera, se podrían encontrar otras más profundas. No intenta dar una interpretaci exhaustiva que solucione definitivamente de forma racionalista el misterio.

Libertad y pecado

Anselmo comienza su exposición del misterio de la redención analizando la situación del hombre pecador an Dios (CDH I, 1, 11-24) con una *Harmatología*, en la cual se abstrae en principio del hecho fáctico de la encarnación de Cristo. «Toda voluntad de la creatura dotada de razón debe someterse a la voluntad de Dios (DCH I, 11, 38-41). Pero al hombre se le exige que tome en serio su creaturalidad, lo que se describe bíblicamen como «temor de Dios». Se trata, en primer lugar, de la libertad. El hombre es esa creatura que puede y deb aceptar y responder con libertad a su origen divino. Ésta es la «rectitud de la voluntad» (*rectitudo voluntatis*), por la que nos orientamos hacia Dios 45 A la honra de Dios es, pues, a la que debe someterse nuestra voluntad. Qu no lo haga así, le quita a Dios lo que le pertenece y lo deshonra, y esto significa «pecar» (*peccare*). Por el pecado se destruye el orden universal. Si los hombres «dieran siempre a Dios lo que deben, nunca pecarían». Por ell «pecar no es otra cosa que no dar a Dios lo debido» (DCH I, 11, 38-41). Pero ¿qué entiende Anselmo bajo es «debido» (*debitum*)¿Qué significa que el hombre le debe algo a Dios? Aquí hay muchos malentendidos. Con frecuencia se describe la teoría de la satisfacción de Anselmo como si se tratase de satisfacer la ira de Dios p medio de una víctima lo más grande posible. Pero la respuesta de Anselmo va por caminos bien distintos.

Se trata, sobre todo, de la libertad, de la libertad de Dios, de la libertad de Cristo y de la libertad de los hombre La libertad de los hombres consiste en acomodarse a la «rectitud de la libertad» para entrar así en el orden Dios. Este es el *debitum* que le debemos a Dios, que no es cualquier cosa, sino lo más grande que nosotros hemos recibido graciosamente de Dios, nuestra libertad, nuestra voluntad. Honrar a Dios no es otra cosa que someter nuestra voluntad, lo que corresponde al orden divino, y apreciándolo es como honramos a Dios. Pero si, por contrario, el hombre peca, se daña, primero, a sí mismo, abusando de su libertad y perdiéndola, por tanto. Por o parte, habrá que decir que no es irracional, es decir, no es inadecuado a Dios ni contrario a su amor entender muerte de Jesús como acto libre, y, al mismo tiempo, como obediencia al Padre, y, en consecuencia, como l voluntad del Padre. Aún tendremos ocasión de ocuparnos del reproche de que una imagen tal de la muerte c Cristo supone la idea de un Dios sanguinario. Podemos mantener —ya esto por delante— que Anselmo interpreta los testimonios neotestamentarios, que significan la muerte de Cristo como voluntad del Padre («No se haga r voluntad, sino la tuya» Lc 22, 42; cfr. Mt 26, 42), en el sentido de que Dios no quería que la reconciliación d mundo ocurriese de una manera distinta (CDH I, 9, 30-35), y lo mismo la liberación, a la que llamamos redenci (cfr. CDH I, 6, 18-19).

Satisfacción o castigo

El hombre ha perdido por el pecado su estado original y sólo puede llegar a la salvación si Dios no lo atrae d nuevo hacia sí. «Esto sólo puede ocurrir por el perdón de todos los pecados; y esto sucede después de un satisfacción previa y completa» (Med.).

Se ha afirmado con razón que la expresión «honor de Dios» (honor Dei) está teñida del lenguaje cortesano-caballeresco y de las imágenes del feudalismo. La tarea de nuestra interpretación consistirá en ver con claridad cuestión aquí insinuada, teniendo en cuenta lo que dice. Se trata del honor de Dios y el pecado es su deshono Para Anselmo el pecado no es (sólo) una cuestión individual. La deshonra de Dios es siempre y al mismo tiemp la deshonra de la voluntad de Dios. Y su voluntad se manifiesta en la creación. El honor de Dios se extiende, p tanto, a su obra, a la totalidad del universo. El universo es un todo ordenado. El honor de Dios quiere y exige q se respete el orden y la hermosura del universo. Este orden universal debe dirigir el comportamiento de la criaturas, puesto que él es la expresión de la voluntad y de la razón de Dios. Dios no puede permitir, por su hono que la belleza del orden creado sea destruida en lo más mínimo. Aquí aparece de nuevo en Anselmo el motivo q ya encontramos en Atanasio: Dios es el «pastor» de su creación. Pecado es deshonra de Dios, porque conculca recto orden.[46] También en Anselmo nos encontramos con esta visión universalista, que pertenece al depósito de l revelación bíblica: Unidad entre cosmología, ontología y ética en un orden que abarca la totalidad.

La deshonra de Dios es un «robo», y quien no devuelve lo robado, es culpable. Pero Anselmo va más allá: «N es suficiente devolver sólo lo que se ha robado, sino que hay que restituir más de lo que se ha tomado por razón la deshonra cometida». Algunos ejemplos nos aclararán aún más todo esto. Si se perjudica la salud de alguie tendrá que pagarle una indemnización. A quien se le deshonra hay que darle algo que le convenga. Finalment quien roba tiene que devolver «algo que no se le podría exigir si no hubiese robado lo que no era suyo». Es quiere decir que no basta con dar lo que se debe, sino que debe ser algo especial (CDH I, 11, 40-41). Todo esto lo que se entiende bajo el concepto de «satisfactio». Pero si no se llega a esta satisfacción, sólo queda el castigo como alternativa. Esta idea ofrece un punto de contacto con la crítica moderna a la obra de Anselmo.

El punto débil en la argumentación de Anselmo parece estar, como la de Atanasio, en que se comprende el pecado como deshonra de Dios. ¿No le hubiera sido suficiente a Dios con perdonamos? ¿Pasar por alto injusticia? Además la oración del Padre Nuestro exige que tenemos que perdonar como Dios nos ha perdonado. Anselmo opone a esto que la bondad de Dios no puede permitirle hacer algo indigno de él. Sería indigno qu hiciese algo injusto o desordenado. Pero como el pecado es un «desorden» (inordinatio), sería indigno de Dios no castigar el pecado. De aquí deduce Anselmo que, ante la justicia y el honor de Dios, sólo queda el dilema: satisfacción o castigo, aut satisfactio aut poena.

Gisbert Greskake[47] ha demostrado de forma totalmente convincente que si escuchamos atentamente a Anselmo descubriremos una significación más profunda, que nos llevará a la pregunta que en Máximo el Confes constituye el núcleo de su teoría de la redención. Se trata, en lo fundamental, de la libertad, que Dios ha dado a l hombres y que representa el punto culminante del orden divino. Nada puede trastocar el orden divino más que abuso de la libertad humana. Todas las demás criaturas están atadas a sus leyes. La alternativa: satisfacción castigo, es la alternativa, fuera de la cual no hay ninguna reinstauración para el mundo, dañado por el pecado sacado de su ensamblaje.

Anselmo mantiene realmente que el pecado del hombre no conculca el honor de Dios, como lo haría un homb particular. «Es imposible que pierda su honor» (CDH I, 14, 46-47). El ser de Dios no puede ser destruido por pecado del hombre. Entonces, la deshonra de Dios sólo puede significar: deshonra de su orden creacional. necesidad de la satisfacción se sitúa, por tanto, de parte del hombre. «Pues no estaba obligado Dios a redimir esta manera a los hombres, sino que fue la naturaleza humana la que obligó a que se realizara la satisfacción d esta manera» (Med.). Anselmo comprende el honor de Dios personalmente, y desde aquí hay que sopesar «q clase de gravedad tiene el pecado» (CDH I, 21, 74-75). Sólo así puede decir Anselmo que Dios se entristece y queja.

> «Así como cada hombre se entristece y se queja cuando pierde algo, que él había adquirido para su uso y fomento, así también Dios se entristece y se queja, cuando ve que el hombre, a quien había creado para sí mismo, es arrebatado por el diablo, y tiene que perderlo eternamente Así se les llama perdidos a los condenados, porque se han perdido para Dios, para cuyo reino y gloria habían sido creados».[48]

El análisis de Anselmo sobre la satisfacción comienza con un análisis de la justicia interpersonal humana y de reparación. Éste es el sustrato antropológico. Adrian Schenker analiza esta situación bíblicamente, refiriéndola Anselmo.[49] Muestra que el principio «Satisfacción o castigo» representa un modelo de la solución de conflictos que fue desarrollado en el Antiguo Testamento. Se trata de disminuir la violencia, de apostar por una soluci pacífica, en evitación de nuevas violencias. Satisfacción y «expiación» no son obras de compensación, por las c ambas partes apuestan por una solución pacífica y por las que la parte ofendida da a conocer su disposición perdonar, y la culpable muestra su disposición a aceptar y pedir el perdón, por medio de un signo adecuad (reparación). Sólo hay una de las dos cosas, o satisfacción o castigo, aut satisfactio aut poena. Una vez se ha cumplido la satisfacción, el castigo está de sobra. Con la satisfacción corre pareja la liberación del peso d castigo. La concordia ha sido realmente restablecida sin que haga falta nada más. Aquí vemos con claridad

cerca que está de la Biblia el análisis anselmiano. El ejemplo de la indemnización se corresponde al pago d *köper* neotestamentario, por el que se posibilita de nuevo la total concordia. Schenker sigue mostrando que es camino de solución pacífica de conflictos por satisfacción (*köper*) sustituye al castigo. Por este camino se busca evitar que el odio siga a medio encender y que un nuevo derramamiento de sangre se una al anterior. Otra cosa elaborado también Schenker: que no es una alternativa decir que el otro tenga sin más que perdona incondicionalmente. Dice que perdonar siempre tiene que ser una cosa de doble cara. No basta que el que fu herido, perdone sin más. Esta disposición al perdón es una condición indispensable para la solución del conflict

El perdón hay que aceptarlo activamente, por medio de gestos, de signos de petición de perdón. Pero no ha falta que todo esto sean grandes manifestaciones, lo que sí hace falta es el cambio de actitud en la voluntad, que hace así visible y que contribuye más a la petición de perdón que sólo lo «normal». La satisfacción tiene que más allá de los perjuicios. No se trata de un regalo caro, sino de que el signo tiene que ser de tal manera que aprecie el cambio de actitud. Sólo se restituye la concordia, si ambas partes vuelven a tener sus derechos y honor. Y esto no lo puede hacer ni un perdón incondicional, en el sentido de renuncia de lo que le es propio, ni acto de venganza, que lo que traería sería aún más injusticia.[50]

La libertad reconquistada

La satisfacción en Anselmo es algo positivo; la humanidad tiene que devolver a Dios, como Señor, su hono radicalmente y someterse a él libremente para que su propia libertad humana vuelva a recobrar su estado. A par de esta libertad hay que comprender cómo entiende Anselmo las anteriores afirmaciones: que no ser conveniente al honor de Dios ejercer su misericordia para con los hombres sin satisfacción. Dios no neutraliza orden de la creación al perdonar; él no desatiende la libertad del hombre. La redención no ocurre pasando por a al hombre. Si Dios hiciera esto, el hombre no recobraría ni su dignidad ni su libertad originales. (CDH I, 19, 6 71). Más bien es la redención la que debe ella misma corresponderse con el orden divino: «instaurar al hombre su derecho, hacerlo capaz de ser responsable con libertad de la redención»[51] Se trata de conseguir el «esplend de la libertad»[52]

Anselmo relaciona íntimamente la idea de la satisfacción con la libertad. Conceder al hombre la necesidad de satisfacción de Dios quiere decir hacerlo partícipe con toda seriedad de la alianza de Dios. Mientras que pa Lutero –y antes que él para los nominalistas– el hombre se comporta como una «pelota» pasiva en la lucha entre justicia –en el sentido de castigo– y misericordia –en el sentido de una declaración de inocencia–, Anselmo piensa decididamente desde la alianza. La justicia –central en este punto– es la fidelidad de la alianza de Dios para con el otro miembro libre de la misma, que es respetado en su libertad y tratado con seriedad. Balthasar insiste: «Hab visto que la necesidad de la libertad humana es un tener-que-someterse constituye una de las más grand prestaciones de Anselmo y domina toda su teoría de la libertad».[53]

Pero aún nos queda el eslabón más decisivo en la cadena de la argumentación. Si se exige realmente una nue y total orientación de la libertad humana hacia Dios, «para curar lo que estaba herido», entonces será evidente, mismo tiempo, que una postura así supera con creces la posibilidad del hombre pecador. El lenguaje en qu Anselmo formula todo esto no debe confundirnos. El habla de la necesidad de una reparación infinita, pues honor perdido es el de un Dios infinito. De todo lo dicho hasta ahora se sigue que no se trata de un equilibri material, cosa que el hombre jamás sería capaz de conseguir. Más bien se trata de una entrega personal infinita, un amor sin límites. La satisfacción, que supera la violación del honor de Dios, tiene que igualarse con el hon divino; el hombre tiene que hacer en la satisfacción más de lo que él ha «robado» por el pecado. Pero algo así so lo puede «hacer» Dios. Y sólo él también puede procurar la libertad de la conversión. Pero el orden querido p Dios exige, además, que la satisfacción y la conversión sean procuradas por un hombre. Por ello, fue necesario conveniente en sumo grado que la satisfacción fuese realizada por un hombre-Dios. El hombre solo debe, pero puede, reparar el orden; Dios sí que lo puede hacer, pero no debe. Por ello es necesario un hombre-Dios, que, mismo tiempo, pueda y deba (CDH II, 9, 96-99).

La necesidad se entiende aquí en el sentido antes aclarado, como conveniencia interna. A partir de esto pensamientos, desarrolla Anselmo cada uno de los puntos de la cristología. ¿Por qué se hizo Dios hombre? Porq sólo Dios puede obrar la salvación; porque sólo el hombre era deudor de la reparación, por eso es razonable y, este sentido, necesario que sólo un hombre-Dios puede obrar la salvación. Ahora vemos claro por qué Anselm acentúa tanto la libertad y la voluntariedad de la muerte de Jesús. Esta sólo será efectiva si se realiza librement concorde con la voluntad de Dios (por ej. DCH II, 11, 110-117). A partir de este solo pensamiento desarrol Anselmo toda su cristología, mostrando que el hombre-Dios tiene que ser y permanecer siendo verdadero Dios verdadero hombre (CDH II, 7, 98-99). Anselmo deja a Boso hacer el siguiente resumen:

> "La culpa fue tan grande que, aunque sólo el hombre tenía que redimirla, sólo Dios lo pudo hacer, de tal manera que el mismo hombre fue como Dios. Por eso fue necesario que Dios asumiese al hombre en la unidad de su persona, para que el que según su naturaleza tenía que redimirla, pero no podía, fuese el que según su persona lo pudiese hacer» (CDH II, 18, 142-143).

Resumen

Para Anselmo, el pecado significa no dar a Dios lo debido, es decir, no orientar hacia Dios la propia volunta libre. La reparación del orden, destrozado por el pecado, viene exigida por la justicia de Dios, que es el garan del orden divino universal. Esa reparación la tiene que hacer el hombre, pero no puede, por la gravedad d pecado. Por eso, se hizo Dios mismo hombre, para, como hombre, dar al hombre lo que necesitaba, pero que podía realizarlo, esto es, la reparación del pecado. Esta la ha obrado Cristo, el hombre-Dios, al ofrecer su vida p todos los hombres desde su voluntad humana, representándolos a todos y poniéndose en su lugar.

Una reparación así es exigida por la justicia de Dios, para que su orden no sea trastocado para siempre por pecado.

Al final de *Cur Deus homo* retorna Anselmo la pregunta de cómo se puede cohonestar la justicia con la misericordia. Lo que, a veces, da la impresión de ser un pensamiento estrictamente jurídico, se manifiesta aho como la expresión más alta de la misericordia.

> «Pero la misericordia de Dios, que parecía haberse perdido para ti -cuando considerábamos l justicia de Dios y los pecados de los hombres-, la hemos encontrado tan grande y tan de acuerd con la justicia que no podemos hallar otra más grande y más justa que ella. Pues ¿qué podríamos encontrar más misericordioso que el que Dios Padre diga al pecador, condenado a penas eternas y carente de todo lo que necesitaba para liberarse: Toma a mi Hijo unigénito y ponlo en tu lugar. Y el Hijo: acéptame y redímete? ¿Y qué es más justo que aquel, a quien se le pagó un precio más grande que cualquier culpa, perdone toda culpa, si este precio se le da con el debido amor?» (CDH II, 20, 152-153).

Aquí vemos con claridad cómo para Anselmo la teoría de la satisfacción es la teoría de la gracia: L misericordia de Dios es la fuente de su decisión salvífica. Nos da aquello con lo que nosotros podemo reconciliarnos con él: «acéptame y redímete»; ambos polos se mantienen juntos: la iniciativa gratuita de Dios y el drama de la libertad humana. En la frase final, que viene a ser una síntesis del conjunto, se expresa esto de form magnífica. Se conjugan todos los elementos. Es justo que Dios perdone toda culpa, si se le paga el precio, que más grande que toda culpa, si este precio se le da con el debido amor.

Al final de esta exposición sobre la teoría de la satisfacción podemos decir: Reparación, en el sentido d Anselmo sólo puede consistir en el precio del amor, pues el pecado, como «robo» de lo que se le debe a Dios, e en fin de cuentas, ruptura de la alianza, que sólo puede ser restablecida por la reparación de la misma. L soteriología anselmiana es realmente una teología de la alianza, que pone tan alta la responsabilidad de la libert humana, porque el hombre es tomado en serio como aliado.

b) La teología de la cruz de Martín Lutero

La teoría luterana de la redención representa un tipo que radicaliza unilateralmente la teoría de la satisfacció anselmiana muy por encima de las intenciones de Anselmo. Nos lleva directamente a las preguntas de l soteriología que han surgido, a raíz de la reforma. Es por ello que la atendemos antes que a Tomás de Aquin cuya equilibrada síntesis es mejor que la tratemos al final.

Cuestionamiento

«Dios contra Dios por los hombres» - «El Dios bondadoso contra el Dios airado a favor nuestro». Estas son las breves fórmulas con las que los teólogos luteranos nos han presentado la teología luterana de la cruz.[54] La visión que tuvo Lutero sobre la eficacia del acontecimiento de la cruz sólo puede ser comprendida así: «Que el camb de la ira al perdón en Dios sólo pudo ser realizado por la persona y la obra de Cristo»[55]. Perdón es para Lutero perdón de la ira de Dios: «Lutero no deja lugar a dudas de que un tal perdón es necesario, algo así como u "cambio de actitud" en Dios mismo, que sólo consigue Cristo»[56]. La representación imaginativa de la redención es la de un «drama en Dios mismo», cuyos beneficiarios son los hombres.

La Escritura habla de la ira de Dios y de su arrepentimiento[57]. El judaísmo ha mantenido un profundo sentido de este lenguaje antropológico, pero era muchas veces consciente de que se trataba de imágenes. Con la comprensi que tiene Lutero de los sufrimientos redentores de Cristo en representación de los hombres, la cosa cambi Interpreta en toda su agudeza y de forma extrema la muerte de Jesús de tal manera que Dios mismo ha rechaza a su Hijo y lo ha despedazado realmente con su ira. Hay dos pasajes de capital importancia: «Dios se ha hecho p nosotros pecado» (2 Co 5, 21) y «Cristo se ha hecho por nosotros maldición» (Ga 3, 13).

Al interpretar Lutero la carta a los gálatas (1531) se extralimita tanto que explica que Cristo no sólo ha asumi sobre sí las consecuencias del pecado, sino el pecado mismo. Cristo se ha hecho realmente por nosotros pecad para justificarnos. A Cristo lo ve él totalmente «enredado» en mis pecados y en los del mundo, para que el homb alcance «a cambio» su justicia. Cristo se ha hecho incluso carne; dicho con toda dureza: «El es el bandido m grande, el asesino, el adúltero, el ladrón, el blasfemo, etc. No hay pecador más grande que él»[58]. Según Lutero, que Cristo nos represente quiere decir que él pueda decir: «Yo he cometido todos los pecados de los hombres»[59]. Lutero sabe muy bien que esta interpretación no sólo rompe con la tradición, sino que se opone a la razón; mismo lo llama *absurdum*[60]. Ésta es la locura de la teología de la cruz.

Para Lutero esto se explica desde la propia lógica de la obra de Dios: él obra sub contrario. Allí donde quiere dar la gracia, muestra su ira; donde quiere enderezar, subyuga. El punto álgido de este obrar sub contrario se alcanza en el sufrimiento de Cristo en la cruz: aquí es donde hay que leer cómo Dios actúa. Aquí, en su tentaciones, empieza el cristiano a comprender la misericordia de Dios, que obra sub contrario. Así entiende Lutero el intercambio de la representación: Nuestro pecado es el pecado de Cristo; su justicia, la nuestra.

Habría que profundizar ahora en la dialéctica luterana, que echa sus raíces en su propia experiencia de que en más profunda condena, la total aversión de Dios se convierte, en el mismo momento, en conversión a Dios; aversio en conversio. Ahora bien, en la justificación, el hombre sigue siendo pecador; permanece en su aversión de Dios y, al mismo tiempo (simul), en su conversión a Dios. El es simul iustus et peccator, justo y pecador, a la vez.[61] Y lo mismo ocurre en Cristo, en quien permanecen, juntos y a la vez, el pecado más grande y más grave y la justicia total y más grande. ¿Cómo es posible que dos contrarios extremos se encuentren juntos en esta mism persona? Esta es para Lutero la «lógica correcta», la coincidencia de los opuestos.[62]

Comencemos la discusión con Lutero, preguntando con precaución si él podía referirse verdaderamente a segunda carta a los corintios (2 Co 5, 21) y a los gálatas (Ga 3, 13), al decir que Cristo se hizo literalmen pecador y maldición. La expresión de la carta a los hebreos «Se ha hecho maldición por nosotros» (Ga 3, 13b) encuentra dentro de un contexto problemático. Los judeo-cristianos más celosos afirman que la ley es la fuente la justificación (cfr. Ga 2, 16; 3.2). A ellos les responde Pablo que sólo hay una fuente de maldición: la maldici de la que sólo Cristo y no la ley «nos» puede liberar (este «nos» se refiere a los judíos). Y para acentuar es hecho con fuerza dice Pablo que la ley ha afectado a Cristo mismo, pues en el Deuteronomio (Dt 21, 23) s encuentra esta frase: «Maldito sea el que cuelga del madero» (Ga 3, 13). Es evidente que Pablo se está refiriend la ignominia de la muerte de Jesús, que era difícilmente soportable para los judíos. Cristo, para redimirnos, l soportado ser juzgado como blasfemo y declarado maldito por la ley ante los ojos del mundo y de los judíos. Pe lo menos que quiere decir Pablo aquí es que Dios lo haya declarado maldito; él mismo quiso reconciliar consig al mundo por él (2 Co 5, 19). Por ello, evita Pablo en la cita del Deuteronomio la frase «maldito de Dios...», con el objeto de evitar esta impresión.

Aquí dice Pablo lo que más tarde volverá a decir: «nacido de mujer, puesto bajo la ley» (Ga 4, 4), esto es, qu Cristo ha asumido nuestra conditio, nuestra humanidad que está bajo el pecado y bajo la ley, para reconciliarla con Dios por medio de un acto pletórico de obediencia y de amor. Así es como lo ha comprendido la mayor par de la tradición. En la segunda carta a los corintios (2 Co 5, 21) no dice Pablo: «Dios ha hecho a Cristo pecador, para que nosotros fuésemos justos». Esto contradeciría a lo que antes afirmaba: «El, que no conocía pecado... Más bien se dice allí: «El lo ha hecho pecado, para que nosotros fuésemos justicia en él». Se habla aquí de do conceptos abstractos: pecado y justicia, que para Pablo no significan cualidades, que pudieran ser atribuidas alguien por un juicio de identidad: ni Cristo ni nosotros somos idénticos con el pecado. Se nos ofrecen tr interpretaciones. La primera: Que «Dios lo haya hecho pecado por nosotros» significa que Dios lo ha hech solidario con nuestra condición pecadora, para que nosotros seamos solidarios con su condición de justicia. Cri se ha hecho realmente uno de nosotros, pero, precisamente por esto, nos ha abierto nuestra comunión con él. l segunda: Dios lo ha hecho por nosotros víctima por los pecados (cfr. 2 Co 5, 21): lo ha hecho «hattat», de acuerdo con su doble significación de pecado y víctima por los pecados. Según el libro del Levítico (Lv 6, 22), lo sacerdotes comen la carne de la víctima como algo sagrado. Con ello se evita que la víctima misma sea pecad más bien lo excluye.[63] Víctima por los pecados significa, antes que nada, víctima de propiciación. La tercera interpretación es la de Lutero, según el cual Cristo mismo se habría hecho summus peccator et summus iustus.

La comprensión del pecado

¿Cómo interpreta Lutero en particular que Cristo se hizo pecado y maldición? Para comprender la forma cóm el reformador llega a esta idea tan radical, que determina su antropología, su cristología y su doctrina sobre justificación, hay que buscar las causas desde un principio. Lutero se encuentra especialmente dentro de tradición agustiniana. Todas sus ideas fundamentales están afectadas de agustinismo, pero Lutero les ha dado u nueva forma que es decisiva. Igual que Agustín Lutero interpreta que «Cristo se hizo pecado y maldición» e orden a la encarnación, a la asunción de su humanidad y de la condición pecadora humana. Pero interpreta manera distinta a Agustín la forma de ser de esta condición.

De Agustín toma el monje agustino Martín Lutero la diferencia entre uti y frui, usar y gozar. Gozar (fruí) significa «adherirse a una cosa con amor por ella misma», lo que sólo puede valer para el Dios trinitario.[64] Usar (uti) significa, por el contrario, la forma correcta que el hombre tiene de relacionarse con las cosas, las cuales, p su naturaleza, están también relacionadas con otras, es decir significa la forma de relacionarse con las cos creadas.[65] «Todo lo creado ha sido hecho para utilidad de los hombres, que lo utilizan, según el juicio de la razó que se le ha dado».[66] Entre uti y frui, entre la vida eterna y la temporal, no hay en principio ningún conflicto.

¿De dónde viene, pues, el mal? El orden de las cosas, del mundo, muestra a los hombres la «escala de valore que corresponde a cada cosa, y cómo hay que usarla. El hombre se hace malo, no porque aquello hacia lo qu voluntariamente se incline sea malo, sino porque su inclinación como tal está equivocada.[67] Cuanto más, pues, se

goce las cosas incorrectamente, por encima de su uso, es decir, cuando se las sitúe como último fin, tanto men se inclinará el hombre hacia el *frui Deo*, descarriándose así de su meta y pecando.

¿Es esta desorientación tan radical que todo lo pervierta, o es sólo un desvío corregible? Esto queda aclara con la diferencia agustiniana entre pecado *in abdito e in aperto*, entre pecado escondido y pecado abierto. El pecado escondido precede al abierto («categorial»). Este pecado interno es como una naturaleza distinta, otra l que se le impone al hombre: carne, no espíritu, y según ella, el hombre estaría irremisiblemente perdido. Pe Agustín está con la tradición de que este pecado escondido no lo es todo. El hombre no ha caído totalmente. menos de lo que fue, pero se queda, por su caída, como colgado de un grado intermedio. Éste es la capacidad « diferenciar entre lo bueno, que había echado a perder, y lo malo en lo que ha caído»[68]. Diferenciar entre bueno y malo pone a salvo una chispa de justicia y de orientación, que se muestra precisamente en esta diferencia ent *frui y uti*.

Existe, por tanto, la posibilidad de un tercer paso: entre una coincidencia total entre la voluntad de Dios y voluntad humana, por una parte, y, por otra, entre una alienación total en la *massa damnata*. Hay determinados mandamientos, mandamientos limitados, transgresiones limitadas que no son malos totalmente. «Conculcar mandamiento determinado y limitado no significa, sin embargo, ni confundir a Dios con una cosa, ni ponerse a mismo en el lugar de Dios» 69 Hay, pues, grados de bien y de mal, un orden positivo. Incluso el radical y m tarde antipelagiano Agustín conoce la posibilidad de distinguir entre pecados graves y leves, una ética positiva una casuística positiva.

La visión radical de Lutero es que quiere arrancar de raíz este tercer paso. El sentirse el hombre capaz de u bien relativo, el distinguir entre pecado mortal y venial, esto es el engaño que sufre el hombre que busc asegurarse; esto es la treta del demonio, esto es el pecado original. Lutero reduce el pecado al único modelo d pecado *in abdito*. Al mismo tiempo, afirma que todo *usus* es pecaminoso, porque el hombre en su intimidad más recóndita quiere ocultar que él sólo intenta sustituir a Dios por el *frui* de sí mismo.

Ya en sus lecciones sobre la carta a los romanos de 1515/16 contrapone Lutero radicalmente la gracia y l naturaleza: la gracia sólo ve a Dios y «todo lo que ve entre él y Dios, lo pasa por alto (*transit*)». La naturaleza sólo se mira a sí misma, y «todo lo otro que está en medio, se lo salta, incluso a Dios»[70]. Esto significa la «exclusión del mundo», de todo lo creado, es una radical disyuntiva, es la radicalización del conflicto agustiniano entre am propio y amor de Dios. Al saltarse Lutero el pecado escondido, los mandamientos concretos y su cumplimien todo queda indefinido, todo el orden de la creación, cualquier *usus* de la creación es, en el fondo, pecado grave. «Por pequeña que parezca la trasgresión externamente, por poca importancia que tenga su contenido, po insignificante que sea la regla trasgredida, el pecado se convierte en un acto absoluto siempre idéntico»[71].

Esta visión significa que una ética racional es, en el fondo, imposible. Precisamente lo que rechaza Lutero es idea de que un uso correcto de lo creado sea un paso previo al goce de Dios, la de que una alegría ordenada sea un reflejo de la bienaventuranza, y la opinión de que haya varios grados en el uso incorrecto de las cosas y de qu por tanto, el goce de Dios no sea destruido incondicionalmente, aunque quede distorsionado.

Esto se manifiesta ejemplar y concretamente en su opinión obre la política. Si el mundo, en la confrontació entre la voluntad de Dios y la voluntad contraria del hombre, se excluye, quedará entregado a sí mismo. Falta u casuística de poderes justos e injustos; todo poder pertenece entonces a las cosas creadas por Dios. Se desec todo derecho positivo como sistema normativo equilibrado; el gobernante se encuentra ante el gobernado s ninguna instancia de ley o de norma. La estructura que aquí se observa, siempre es la misma, la de saltarse toda las mediaciones creadas a favor de una dialéctica, en la que no es posible ninguna tercera posición.

Algo parecido ocurre en el campo de la ética individual. Aunque es verdad que a las buenas obras no les qui cierta utilidad, éstas no tienen nada que ver con la salvación: están excluidas de su referencia a la vida eterna, pu las buenas obras son sólo el muro que el hombre levanta para su propia satisfacción y para ir contra Dios.

Más dramático resulta aún todo esto al referirlo a la interpretación de la ley veterotestamentaria. ¿Cuál es l intención de Dios al proclamar la ley? Dios prescribe un cierto números de obras, pero su intención e completamente otra: no que el hombre las haga, sino que se angustie, por miedo a caer en la cárcel de la ley:

> «Pues esa cárcel, ese calabozo significa el pavor espiritual, por el que la conciencia queda de tal manera constreñida que no puede encontrar en toda la amplitud del mundo ningún lugar donde pueda encontrar seguridad. Y mientras estos pavores (*pavores*) duren, la conciencia siente una ansiedad (anxietas) tan grande que cree que cielo y tierra, aunque fueran diez veces más grandes, seguirían siendo tan angustiosos (*angustiora*)»[72].

Esta impugnación crece hasta el odio a Dios:

> «Así cae necesariamente en el odio a Dios y blasfema. Antes, sin esta impugnación, era un gran santo, servía y alababa a Dios, caía de rodillas y le daba gracias como los fariseos (Lc 18 11). Pero ahora que se le han revelado los pecados y la muerte, desearía que no hubiese ningún Dios. Así la ley fue causa del odio más intenso a Dios»[73].

Esta impugnación la ha asumido también Cristo, cuando, estando bajo la ley, se hizo por nosotros pecado maldición.

La redención de Cristo

El que Lutero interprete, con una literalidad tan radical, los pasajes de las cartas a los gálatas y segunda a lo corintios (Ga 3, 13; 2 Co 5, 21) proviene de un prejuicio propio. Cristo, ya desde su encarnación, es, en el fond pecado y maldición. Ser hombre significa pues, *de facto*, vivir en el pecado y en la maldición. «Todo el ser del hombre es para él "carne", es decir, lejanía de Dios; *«Totus horno caro»* quiere decir «el hombre, situado lejos de Dios y contra Dios por el pecado, de forma total, completa e inexorable».[74] Lo que significa para Lutero que Dios mismo interrumpe su relación con el hombre. Según Lutero, la enemistad de la criatura contra Dios es consecuencia de la ira de Dios. Encarnación significa de forma primaria: «entrar en la lista de los pecadores», esto quiere decir: entrar en la lejanía de Dios de los pecadores. Encarnación significa, pues, ponerse de parte aquellos cuya relación con Dios ha sido rota. Así comprende Lutero la frase paulina: Estar-bajo-la-maldición-d la-ley: Cristo se hace lo que nosotros ya somos: Malditos de Dios.[75] Lutero explica de forma explícita y provocadora *toda* la obra del hombre alejado de Dios, precisamente cuando dice que el hombre, haga lo que haga peca mortalmente».[76] Para Lutero la obra de Cristo sólo tiene sentido cuando ha asumido la constitución humana esto es, cuando él mismo se ha hecho «el pecador más grande». «Nuestro pecado tiene que hacerse el prop pecado de Cristo, o pereceremos para siempre».[77]

Pero si el mismo Cristo se ha hecho pecado y pecador, ¿cómo podrá el hombre salvarse de su pecado? ¿De q le sirve al hombre que Cristo haya sido alejado de Dios? ¿De qué, si Dios se aparta de Cristo y lo rechaza y hace carne? ¿No permaneceremos entonces en nuestros pecados, si Cristo mismo es pecado? Aquí se encuentra casi insalvable diferencia entre su teoría de la redención y la de la tradición. Pues para Lutero, el hombre, inclu después de la muerte de Cristo y también después de la justificación, sigue siendo un pecador. La justificación es un estado, sino un proceso, un «continuado ser declarado justo».[78] Él sigue siendo *simul iustus et peccator*. ¿Cómo puede el sufrimiento y la muerte de Cristo, puesto en nuestro lugar, haber vencido definitivamente lo pecados y la muerte? Según Lutero la justificación no consiste en que los pecados son perdonados de una vez todas, sino en que ya no son tomados en cuenta por Dios, gracias a la muerte de Cristo. La justificación se l atribuye a los hombres, pero no está «inherente» en ellos, no es algo propio, les queda lejos, es algo externo, só le pertenece a Dios. Y como el pecado permanece en el hombre, la justificación sólo consiste en un acto gratuito continuado del Dios que nos perdona, no tomándonos en cuenta nuestros pecados.[79]

Por todo ello, sigue siendo válida, a pesar de las necesarias diferenciaciones y reales coincidencias, la diferenc entre justificación eficiente y forense de la justificación, como característica de la diferencia católico-luterana. cierto que, según Lutero, el hombre, incluso después de la recepción de la gracia, sigue siendo, al mismo tiemp justo y pecador. Pero la forma de interpretar este «al mismo tiempo» es algo difícil de sostener por parte católic porque aquí se rechaza que la justificación sea una renovación efectiva del hombre.[80] Con energía rechaza Lutero que la gracia sea una *qualitas animce*; no es una realidad en y dentro del hombre redimido, tal y como lo ve la tradición antes de Lutero. Con todo el hombre tiene «verdaderamente paz de corazón» *(verem pacem cordis)*, pero no porque él «esté seguro de tener un Dios propicio» *(propitium deum habere se sentiat)*.[81]

Esta comprensión ha tenido amplias consecuencias.[82] Todo es puesto de parte de Dios, no de parte de los hombres. «La justificación está realmente sólo de parte de Dios, es decir, como la actitud justificadora de Dio hacia el hombre, por Cristo».[83] Y esto tiene, como última consecuencia, que la justificación no es un proceso, por el cual de pecadores nos hagamos justos, convirtiéndose así el hombre en una realidad transformada, sino, en f de cuentas, se trata de un «cambio» en el mismo Dios. Dios cambia su juicio sobre el hombre, por una decisió incomprensible y nunca argumentable.

En vez de ira, que el hombre se merece, le atribuye Dios su buena voluntad y la justificación. Con ello var también la perspectivas soteriológica tal y como la hemos encontrado hasta ahora en Pablo. «Dios es aquel, an quien experimentamos sentirnos seguros (iexperiencia de la ley!). La posibilidad para ello nos la da Dios e Cristo. El hombre realiza esta posibilidad, poniéndose de parte de Cristo, es decir, creyendo. Con Cristo pued acercarse a Dios con confianza.[84]

A Lutero le interesa mantenerse aferrado a la omnipotencia de Dios. Desecha el pensamiento de un colaboración real del hombre con Dios, y, por ello y sobre todo, el pensamiento de un posible mérito por parte d hombre.[85] De esta manera, todo el proceso de la redención sigue siendo un suceso de parte de Dios, de manera qu la obra salvífica de Cristo afecta sólo a Dios. «Cristo actúa en su obra salvífica, primero que nada, de cara a Dio y sólo después, por su fuerza redentora y por este título, actúa en los hombres. Más aún: Cristo obra Dios consigo mismo y sólo como una consecuencia de este obrar consigo mismo actúa por gracia en los hombres».[86] Un comentador luterano pudo comentar así Ga 3, 13: «Dios asume en sí mismo la lucha del hombre contra mismo y le permite desfogarse».[87] Lutero mismo describe la redención como un drama interdivino: «Él cae bajo la maldición [se entiende la ira de Dios] y quiere condenar, pero no puede, porque la felicidad está eternamente él. Pero tiene que caer, pues si la felicidad en Cristo puede ser vencida, entonces Dios sería vencido».[88] Dios vence a Dios; «Dios contra Dios por los hombres, el Dios bondadoso contra el Dios airado, a nuestro favor».[89]

De cualquier forma, no se puede hablar aquí de un cambio en sentido estricto, más bien habría que hablar de proceso dialéctico, semejante al parecido que con un tal proceso tiene el *simul iustus et peccator*. El hombre permanece, aún después de la justificación, como un pecador, declarado inocente, pero siempre alejado de Dio

en el sentido más radical. Pero, al aceptar él por la fe (*sola fide*), que Dios es misericordioso, vive en un «constante tránsito del pecado a la gracia»[90]. La justificación no es un ser, sino un continuo proceso, que nunca se transformará en ser, sino que siempre permanecerá en este proceso»[91]. Pero lo mismo y fundamentalmente ocurre en Dios, pues, debido a que el hombre sigue siendo pecador, la ira de Dios continúa, pero de manera que esta i está en tránsito hacia la gracia. Dios «sufre» un proceso en sí mismo, o, como dice Eberhard Jüngel consecuentemente con Lutero: «El ser de Dios se está haciendo» 92

Queda aún por preguntar si esta imagen de una dialéctica, caracterizada como interna en *Dios* —podríamos decir una tragedia interdivina— coincide con la idea neotestamentaria de Dios. ¿Cómo se puede identificar la idea de un Dios, que se vence a sí mismo, cuya gracia sobrepasa su ira, con la idea de la parábola del padre generoso ante hijo pródigo? Él nunca se apartó de su hijo, sino que, muy al contrario, lo espera con un amor inquebrantable permanente: sigue esperándolo. No tiene por qué vencer su ira para tomarlo en sus brazos; más bien tiene q suavizar la ira del otro hijo, el hermano del hijo pródigo, a quien también quiere igualmente y aprecia.

La seriedad de Lutero en cuestiones de pecado, impugnación, lucha, es impresionante. ¿Pero no le qued demasiado corta su interpretación de la redención como acto de amor? Es cierto que él no negó este aspecto: un de sus últimas palabras es que Dios tiene celo de la gracia y del amor»[93], que él es «Ibi eytel Backoffen dilectionis»[94]. «Si deus pingendus, sol ich malen, quod in abgrund seiner Gottlichen natur nihil aliud est quam ei feur und brunst, quae dicitur lieb zun leuten. Econtra lieb est talis res, ut non humana, angelica, sed Gottlich Gott selber»[95]. Dios es amor; el amor es Dios. Pero igualmente mantiene Lutero que Dios se revela *sub contrario*, escondido en la ira. Lo más monstruoso es la oposición entre amor e ira, bajo la cual se esconde Dios; e incalculable que Dios sin razón elija y agracie a unos y no elija y los deje en su obstinación a otros[96]; de tal manera —por lo menos en su obra *De servo arbitrio*— que bajo la voluntad salvífica revelada por Dios para todos los hombres, yazga una voluntad no revelada y oculta, según la cual no todos los hombres estarían predestinad al bien. La propia experiencia de Lutero es decisiva para su teología.

Pesch observa con razón que «la sencillez y evidencia de una relación amorosa [con Dios] sólo se fu desarrollando lentamente. Agradecimiento, alegria, paz, también amor a Cristo (quien asegura a los hombres «contra Dios») figuran en Lutero en el primer lugar de su proceso religioso; el *amor a Dios* se queda atrás»[97].

La doctrina luterana de la justificación es con toda certeza la expresión de una experiencia auténtica, de un experiencia de fe, llena de dramatismo, que hay que tomar en serio. Pero topamos aquí con aquellos límites, de l que hablamos al principio. La estructura necesariamente tripartita de la fe cristiana queda reducida a una biparti a Escritura y a Experiencia[98]. Pero desde el momento en que la propia experiencia no permita su cuestionamiento y su verificación, por medio de un sistema amplio de comprensión y de interpretación, se pone de manifiesto variada interpretación de una mera experiencia. Yves Congar observa que el fallo de Lutero fue dejarse llevar e exceso por su propia experiencia, juzgar por encima de una tradición cristiana de 1500 años, y apartarse, en par de ella. Siempre será cuestionable si una empresa así ofrece seguridad suficiente a la propia experiencia.

Nadie le quiere negar a Lutero su genio religioso. Su obra ha actuado de catalizador; de él ha surgido toda u nueva tradición. Pero tenemos derecho a preguntamos si lo que él ha hecho aquí no ha sido precisament absolutizar una experiencia, que no elimina todo lo que la tradición experiencial de la Iglesia ha visto en misterio de la cruz. En la cristología no hay duda de que la experiencia es un lugar teológico muy esencial, pe no primario, y no como experiencia individual, sino como la de los grandes y ejemplares seguidores: los santo Lutero siempre rechazó claramente, en sus discusiones sobre las indulgencias, la idea tradicional del mérito de l santos. Por ello, es inútil encomendarse a los santos[99], cosa que él aún recomendaba en 1519, pero que después de 1528 rechaza totalmente[100]. De esta manera desaparece un importante lugar cristológico de verificación. La experiencia de los santos juega, en la historia de la confesión cristológica de la Iglesia, un papel tan importan como las declaraciones dogmáticas. En el pobre Francisco, en Teresa de Lisieux[101], el Cura de Ars, en Restituta Kafka se vislumbra la unidad entre confesión y experiencia. A la Reforma se le escapó esta dimensión ta importante.

¿De dónde viene la idea de la cruz como «satisfacción de la pena? Anselmo de Canterbury desarrolló es pensamiento de la satisfacción así: El pecado ha trastocado el orden de la creación de Dios, deshonrando así Dios. La justicia de Dios sólo deja abiertas dos posibilidades: *aut satisfactio aut poena*: o se restablece el orden trastocado o sobreviene el recto castigo. Pero como Cristo ha reparado por los pecados y restablecido el ord trastocado por ellos, no hace falta castigo alguno. Por ello, la muerte de Cristo no es, para Anselmo, ningu castigo de Dios, sino que la obediencia de Jesús restablece lo que el pecado había destruido. Anselmo sigue así pensamiento auténticamente paulino. La obediencia de Jesús es *satisfactio* por la desobediencia del pecador, quedando así de sobra el castigo.

Lutero, en vez de *satisfactio aut poena*, pone *satisfactio et poena*. Esta *et* significa conjuntivamente reparación y castigo. El castigo llega de todas maneras, sólo habría que preguntar a quién le toca. Se ha realizado un camb profundo en la imagen de Dios mismo. La reparación no evita el castigo, sino que significa que Jesús toma sob sí mismo el castigo. Hoy existen intentos de acercarse, con criterios psicológicos, a esta visión, que caus verdadera angustia[102]. Para Lutero, la ira de Dios es, en cierta manera, algo primario, y la pregunta es cómo el

camino de la justicia, siempre penal, de Dios, puede llevar a la misericordia. La justicia de Dios es siempre un justicia penal, porque el hombre siempre y necesariamente es pecador.

Para Lutero la doctrina de la justificación es el punto central, en el que se decide la pertenencia a la Iglesia. Realmente hay en esta cuestión, como ya hemos visto, diferencias entre la interpretación evangélico-luterana y católica-romana. Pero hay también un fundamento común y una intencionalidad central en el que existe convergencias. Desde esta posición, se suscribió en Augsburgo, el 31 de octubre de 1999, «la Aclaración conju sobre la doctrina de la justificación». A pesar de que, después de esta Aclaración, aún no se ha producido l unidad y de que aún existen abiertos muchos interrogantes, ella significa un paso decisivo en el camino de curación de viejas heridas y de la esperanza de una total comunidad de fe.[103]

Resultados dolorosos de la «satisfacción penal»

En la modernidad se fue viendo lo poderosamente que Lutero había influido. Pocas son las interpretaciones d la muerte de Jesús tan duras como las palabras de Lutero sobre la satisfacción, comprendida como castigo. Vam a trazar ahora un pequeño *excursus* sobre las dificultades inherentes a este concepto.

Los reformadores continúan utilizando el concepto juridico, tomado de la Edad Media, y lo acentúan aún co mas fuerza. En lugar de la satisfacción sustitutiva aparece la satisfacción penal. La muerte de Jesús es interpreta como exigida por Dios. Cristo ha redimido, por su sangre, todos los pecados, al saciar con su sangre la ira d Dios. Calvino afirma en su *Institutio Religionis Christiane*:

> «Nada se habria conseguido con que Cristo hubiese sufrido una muerte corporal, no, él tuvo que sentir también toda la dureza del juicio de Dios, para apartar su ira y satisfacer a su recto juicio [...] Él no sólo ha entregado su cuerpo como rescate, sino que nos ha ofrecido una víctim aún más grande y deliciosa, al aguantar los terribles tormentos de un hombre condenado y perdido».[104]

Aquí sigue dominando la imagen de un Dios airado, de un Dios justiciero, cuya santa ira pesa sobre nosotro con horror. Este pensamiento se endurece aún más con la suposición, ampliamente extendida, de que sólo u víctima inocente puede suavizar el juicio de Dios.

Esta idea de la satisfacción penal tuvo su acogida en la teología católica, especialmente en la literatur kerigmática y en los devocionarios. En ellas se describe cómo Cristo atrae sobre sí todo el poder de la ira de Di y cómo su angustia ante la muerte se da a entender como angustia ante la justicia de Dios. «El tiene angustia an la ira de este juez, justamente airado, cuya irritación ha desembocado en rabia; él tiene angustia ante la maldici divina» —así se expresa un famoso predicador católico del siglo XIX,[105] refiriéndose como Lutero, Calvino y muchos otros a 2 Co 5, 21: «Dios lo ha hecho pecado por nosotros», y a Gálatas 3, 13: «Dios lo ha hech maldición». Los ejemplos de la literatura popular, de los cantorales y de los catecismos se podrían aumentar placer.[106]

También el Catecismo del concilio de Trento —aunque el mismo Concilio no acepta la doctrina de la satisfacción penal—, dice: El dolor de Cristo «fue un sacrificio totalmente agradable a Dios, que, al llevar a su Hijo hasta el altar de la cruz, suavizó completamente la ira y la malevolencia del Padre».[107] Se refiere el Catecismo a Ef 5, 2: «Cristo nos amó y se entregó a sí mismo por nosotros como ofrenda y sacrificio de suave olor». L síntesis de santo Tomás de Aquino nos ofrece, por el contrario, una concepción distinta y más amplia que ésta.

c) La síntesis de Tomás de Aquino

Ante la rigor ascético de Anselmo, la teoría tomista de la redención, nos parece casi barroca, con todo s colorido y amplitud. Anselmo lo organizó todo concentrándolo en la idea central de la satisfacción. Tomás, por contrario, va más allá y trae a colación la gran cantidad de formas salvíficas neotestamentarias. Un solo concep no es suficiente, ya que todos los conceptos son más que definiciones exhaustivas indicaciones e imágenes.[108] Antes que nada hay que presentar la gran cantidad de motivos que hay para llegar así a su ordenamiento. Pa ello, vamos a ofrecer dos grandes pasajes de la *Summa theologica*. El primero de la tercera parte, artículo 2, cuestión 1: El segundo, de la misma parte, cuestión 48, donde ataca la obra de Anselmo *Cur Deus homo*. Ambos pasajes son complementarios: el primero se refiere a la encarnación; el segundo, a la Pasión. Ambo acontecimientos son tratados con referencia a la importancias de la salvación. Muestran que la encarnación y redención se corresponden inseparablemente. En un tercer pasaje hay que cuestionar, finalmente, el motiv central de la soteriología tomista, la idea del mérito de Cristo.

El conocimiento del pecado es el supuesto de la soteriología. Cualquier obra del hombre tiene importancia pa toda su vida: o es meritorio o reprochable (STh I-II, 21, 3.4). Si el hombre cae en pecado, se aleja de su se imagen de Dios y se aparta de Dios. Tomás explica el pecado como una ruptura de las relaciones entre hombre Dios, de la que sólo el hombre es responsable. Dios nunca abandona al hombre, pero en cuestión de esta relaciones todo depende del hombre. «Dios nunca se aparta de nadie, aunque la persona ya se haya apartado d él» (STh II-II, 24, 10). Este estado es peligroso para el hombre, pues cuando falta la orientación hacia Dios, orden divino no puede seguir existiendo. Esto significa para el hombre que el fin propio de su vida, la vida eter en la visión bienaventurada, ya no le es asequible.[109]

¿Fue necesaria la encarnación (STh III, q. 1, a. 2)?

Tomás propone esta pregunta al estilo de Anselmo: ¿Por qué Dios se ha hecho hombre? «¿Fue necesaria la encarnación de la Palabra de Dios para la reinstauración del género humano?»[110] Todo el artículo parte de la bondad de Dios, que se manifiesta en la redención del hombre. Por el pecado, el hombre había sucumbido a la muerte. Pero si al orden divino corresponde que el hombre alcance la vida eterna, entonces Dios tiene que intervenir salvándole.111

En primer lugar, propone Tomás tres objeciones. La primera: Dios hubiera podido reponer a la naturaleza humana en su sitio sin redención. La redención no aporta nada, en este sentido, al poder de Dios. Dios, desde sí mismo, está en situación de realizar esta obra; él no tiene por qué transformarse en otro, ni adquirir una nueva capacidad—añadida a su ser divino- al hacerse hombre. La Palabra de Dios no pudo, «asumiendo un cuerpo, añadir nada a su poder» (obj. 1). Dios no puede, además, exigir al hombre más de lo que éste puede. Por ello, esta obra humana de la reinstauración no fue posible para el hombre (ibid., 2). Finalmente, y en tercer lugar, la encarnación de Dios es algo indigno de él. Si Dios se rebaja a ser hombre, ¿dónde queda su honor? ¿Podrá un hombre manifestar su veneración a un Dios así? Dios, pues, no se comporta en correspondencia a su ser divino cuando se hace hombre (obj. 3). Pero contra esto está la Sagrada Escritura, que dice claramente: «Dios ha entregado a su Hijo por los hombres» (Jn 3,16), para nuestra salvación (sed contra).

Su respuesta la inicia Tomás con una aclaración de conceptos. Hay dos formas de hablar de necesidad. En primer lugar, hay una necesidad incondicional de que una cosa pueda existir en absoluto, esto es, una necesidad absoluta. Por otra parte, algo puede ser necesario para recorrer el camino más adecuado y más favorable, que conduzca a conseguir algo. La encarnación no es necesaria, según la primera necesidad, sí, según la segunda. Habría muchos caminos posibles de redimir al hombre, pero el escogido es «mejor y más conveniente» (melius et convenientius) que el otro (resp.). Las razones de conveniencia tienen para Tomás, en este contexto, una gran importancia, porque constituyen la diferencia existente entre la teología y las otras ciencias. «Era consciente de que la teología no es una ciencia de necesidades, como Aristóteles había concebido la ciencia, sino el ordenamiento de sucesos contingentes, mediados por la revelación, y se esforzó por reconstruirlos para la teología, según el plan de Dios».[112] El camino, pues, que Dios nos ha mostrado es el mejor para la redención.

A continuación, propone Tomás, con cinco sendas razones de conveniencia, por qué este camino de la redención es el más conveniente. Comienza, con razón, con el bien, pues los motivos de la encarnación se pueden «conocer, en primer lugar, por el hecho de que el hombre está obligado al bien» (resp.). En la soteriología se suele olvidar este motivo de la promissio in bono, de que la reparación del mal no es la meta principal de la voluntad salvífica de Dios, sino que, en primer lugar, está el bien. Las cinco razones que Tomás aduce para conseguir el bien son un «homenaje» a Agustín. Primero, están las tres virtudes teologales: Fe, esperanza y caridad. Ellas nos unen con Dios. La certeza de la fe se robustece, pues la fe se basa en la encarnación. Cristo es el fundamento de la fe. El amor de Dios, desde el que nos viene la encarnación, robustece la esperanza y enciende el amor. Las tres virtudes conducen, en cuarto lugar, al bien obrar, para lo que Cristo, la Palabra encarnada, nos ha ofrecido un ejemplo, haciéndose el criterio del «Ethos». Finalmente, la encarnación sirve al fin último del hombre, a la total unión con Dios, a la «total participación en la divinidad» (resp.), a la divinización, que constituye la felicidad del hombre.

«Igualmente, la encarnación contribuye a romper el poder del mal» (resp.). Al estarle obstruido al hombre el camino hacia Dios, por el pecado, tiene necesidad de que el mal sea eliminado (remotio mali). También aduce Tomás aquí cinco razones. Primera, que el hombre no debe despreciarse a sí mismo por ser carne. Segunda, que la encarnación le presenta ante sus ojos su dignidad personal. Esto sólo se podrá comprender desde la fe, pero tiene, a su vez, consecuencias de gran valor práctico. Quien sea consciente de su dignidad, será también menos vulnerable. También se subraya el carácter gratuito. La gracia se nos concede sin méritos propios; toda pretensión está totalmente descartada. Cuarta, que el orgullo humano, que conduce al pecado, queda sanado, y la humildad favorecida. Sólo en quinto lugar menciona Tomás la satisfacción, necesaria para la reparación justa del orden divino.

Si se consideran estos diez argumentos y su ordenamiento, veremos cómo Tomás comprende la redención en su conjunto teológico. La encarnación, como manifestación de la bondad de Dios, tiene su fundamento central en el misterio del amor de Dios hacia el hombre caído. El hombre-Dios, como imagen de la vida inocente, levanta al hombre caído hacia la unidad con Dios, para abrirle el camino hacia el definitivo encuentro con Dios.

Es digno de consideración el hecho de que Tomás no mencione aquí a Anselmo ni que explícitamente lo cite. No obstante, encontramos reproches contra él allí donde Tomás mantiene que el hombre no puede satisfacerse por sí mismo y que es Dios quien lo tiene que hacer. En conjunto, Tomás se salta a Anselmo y escoge a Agustín como autoridad, para nueve de los diez argumentos. De esta manera, profundiza en los pensamientos que Anselmo adujo. Son importantes, no obstante, dos salvedades. Primera, que Anselmo parte de la justicia del hombre, que éste ha perdido por el pecado, y que sólo Dios puede remediar, liberando al hombre de las garras del demonio. Tomás se planta aquí y presenta a Cristo como el justo por excelencia, que paga con su propia sangre esta redención, a pesar de que no tiene por qué hacerlo.

Una segunda salvedad la encontramos en la diferencia entre «poder» y «deber». Según Anselmo, el homb debe a Dios la justicia, la rectitud de su voluntad humana. Pero, por la perversión del pecado ya no puede pag este *debitum*. Una salida a esta situación sólo es posible por la satisfacción, obrada por Cristo. Tomás diferencia aquí: Dios no es el único que puede pagar la deuda; esto lo podría hacer también un hombre inocente. Pero él es único que puede ofrecer un medio de salvación por los pecados, que se oponen a la auténtica libertad d hombre.[113] En principio, un hombre hubiese podido satisfacer, pero nadie de la comunidad humana está en disposición de hacerlo, porque todos están impedidos por el pecado. Dios se hace hombre para curar a lo hombres del pecado, posibilitándoles así el uso correcto de su libertad. Tomás acentúa, por tanto, el refuerzo de libertad como fruto de la redención.

Los efectos de los sufrimientos de Cristo (STh III, q. 48)

Mientras que Anselmo y Lutero destacan respectivamente un motivo, intenta Tomás hacer justicia a la multitu de ellos. Por ello, hay que intentar descubrir, desde Tomás, una visión de conjunto de las distintas dimensiones la redención. De aquí, la cuestión «Sobre la forma con que actúan los sufrimientos de Cristo»[114] del tratado sobre la vida de Jesús (III, qq. 27-59).

¿Cómo han actuado los padecimientos de Cristo? Para Anselmo esto significa: satisfacción. Para Luter intercambio. Tomás ofrece diversos aspectos, para analizar así las causas del padecimiento de Cristo y de nues redención.[115] Enumera, primeramente, cuatro grandes motivos y les dedica sendos artículos: Mérito, satisfacción víctima y rescate. En el artículo quinto propone la pregunta de si Cristo es realmente el redentor o lo es más bie el Padre. Esto nos lleva a la sexta pregunta de si los sufrimientos de Cristo en la cruz tienen una causalida eficiente para nuestra salvación. Con ello supera Tomás de forma grandiosa todo lo que hasta ahora se había dic y propone una visión estrictamente teocéntrica.[116]

Tomás comienza con el motivo del mérito (a.1). Las objeciones están bien puestas: Padecer no es, en primer lugar, un acto de libertad. Pero, como sólo las acciones libres pueden ser meritorias, por el sufrimiento no s puede tener ningún mérito (obj.1). En segundo lugar, toda la vida de Jesús tiene la cualidad de mérito. ¿Por qué, pues, iba a corresponderle a la pasión una dimensión especial? (obj. 2). Completando todo esto, menciona Tomás, en tercer lugar, el amor como raíz de todo mérito. Este se manifiesta en toda la vida de Cristo (obj. 3). Todas las objeciones se proponen, en su totalidad, como reacción a concebir aisladamente la pasión. Como contr argumento se refiere Tomás a Filipenses 2: Dios lo ha elevado por sus sufrimientos y con él a todos los que creen en él (sed contra).

La glorificación de Cristo no la obtiene a su favor, como persona aislada, sino como cabeza de la Iglesia, y, as de toda la humanidad. Esta idea de la unidad de Cristo y la Iglesia, de cabeza y miembros, del *totus Christus* — como dice Agustín— es fundamental para la doctrina de la redención: es un pensamiento totalmente bíblico. Nadi vive para sí mismo, nadie es una isla. Cada acción afecta a todos. Y esto vale incomparable y muchísimo más pa el bien que para el mal (cfr. Rm 5, 12-19). «Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia». sermón de la montaña se ha realizado de forma supererogatoria: un acto de la más alta justicia afecta a todos.

Tomás se refiere pormenorizadamente a estos argumentos de la siguiente manera: Sufrir, como tal, no es alg meritorio, pero sí lo es, si se acepta libremente (ad 1). Toda la vida de Cristo es, pues, meritoria, pero, por nuestra parte, aún hay obstáculos que tienen que ser superados por los sufrimientos de Cristo, para que recibamos salvación.[117] La pasión de Jesús correspondió a lo que tenía que haberse hecho. Dicho de otra manera: la pasió fue «necesaria» por nosotros en el sentido de conveniencia: «¿No tenía el Mesías que padecer todo esto?» (ad 3).

Sobre el motivo de la satisfacción (a2) se aduce la siguiente objeción: Nadie puede satisfacer en lugar de otro (obj.1). Más tarde, Fausto Sozzini (t 1604) y, en su seguimiento, los por él así llamados «socinianos», irán cont la idea de que se pueda satisfacer en lugar de otro. Cada uno es responsable de sí mismo y sólo puede respond de sus actos, igual que cada uno sólo puede hacer penitencia por sí mismo.[118] Tomás hubiera respondido a esto, ofreciendo con gran claridad su pensamiento sobre la satisfacción:

> «Propiamente satisface aquel que muestra al ofendido algo que ama igual o más que aborrec el otro la ofensa. Ahora bien, Cristo, al padecer por caridad y por obediencia, presentó a Dios una ofrenda mayor que la exigida como recompensa por todas las ofensas del género humano...
>
> (Resp. DThA 28, 86).

Aquí no encontramos nada sobre el castigo; se trata de la satisfacción. Hay tres razones para que ésta se cump Primera, la grandeza del amor, segunda: la dignidad de su vida —ella se ofrece por nosotros—, y, tercera: la calidad de su sufrimiento. El sufrimiento está puesto en último lugar. La primera razón es totalmente positiva: el amor c el que Dios ama al hombre. Pero tampoco se desprecia el sufrimiento: Cristo sufrió inocente, sin merecerlo y c toda su furia. De estas tres razones el sufrimiento de Cristo es satisfacción para todos los hombres (Jn 2, 2).

«Cabeza y miembros son como una misma persona». Dos, unidos entre sí por el amor, pueden satisface mutuamente. No podrán sustituir ni el arrepentimiento ni la confesión, pero la obra (externa) de la satisfacció puede conseguirse, de la misma manera que uno paga las deudas del otro (ad 1). La satisfacción no hay, pues, que concebirla como «pararrayos» de la ira, sino que actúa en lugar del castigo.

En lo que se refiere al sacrificio (a.3), me parece que existen los más graves malentendidos. «Cristo nos [ha] amado y se ha entregado por nosotros... como ofrenda y como sacrificio» (Ef 5,2; sed contra). ¿Qué sentido tienen estas palabras bíblicas? Uno de los malentendidos, surgido como consecuencia de la teoría de l satisfacción personal, descansa sobre la imagen de que el sacrificio supone la destrucción de algo valioso. Pe con el idea de la muerte de Cristo ¿se ha tocado el tema central del sacrificio? Uno estaría muy tentado, com reacción, a no hacer caso de esta idea del sacrificio. Pues bien, Tomás, recurriendo a san Agustín, nos da una re puesta intermedia. La definición agustiniana es totalmente bíblica y muy antigua:

> «Es verdadero sacrificio toda obra hecha para unirnos con Dios en santa sociedad, es decir, la referid a aquel fin bueno mediante el cual podemos ser verdaderamente bienaventurados» [119]

El sacrificio forma comunidad. Esto vale también para los sacrificios de la Antigua Alianza: crean comunid con Dios y entre sí, por lo cual casi siempre acaban con el banquete, signo de una comunidad restaurada (cfr. E 24, 11: El sacrificio para la Alianza termina en el banquete de los ancianos ante Dios: «comieron y bebieron» Esta relación entre sacrificio y banquete se manifiesta de nuevo en la Eucaristía. También aquí el sacrificio cr comunidad.[120]

El motivo del rescate (a. 4) se hace problemático si no somos conscientes del carácter imaginativo de esta representación. El hombre se ha vendido dos veces: por una parte, es esclavo del pecado y, por otra, culpable p los pecados cometidos. Ambas cosas significan falta de libertad. Tomás habla aquí desde la libertad del homb en su conjunto. Rescate significa, por tanto, liberación, la posibilidad de disponer de sí mismo. En este sentido, muerte de Cristo fue como un rescate; él no dio dinero, sino que se entregó por nosotros. No se trata en mane alguna de rescatarnos del demonio, sino de un rescate ante Dios y ante la comunidad con él.

Los primeros cuatro artículos nos indican correspondientemente cómo Cristo obra en su humanidad por salvación: El gana méritos, satisface, se ofrece como sacrificio y rescata a los hombres. En el artículo quin representa Tomás la obra redentora como obra de toda la Trinidad y lo profundiza esto aún más en el sexto y en último artículo. Causa de nuestra salvación no son los padecimientos de Cristo, sino la decisión bondadosa d Dios de redimimos a nosotros los hombres. Tomás lo resume esto, al final de la cuestión, así:

> «La pasión de Cristo, en cuanto vinculada con su divinidad, obra por vía de eficiencia; pero en cuanto referida a la voluntad del alma de Cristo, obra por vía de mérito; vista en la carne de Cristo, actúa a modo de satisfacción, en cuanto que por ella somos liberados del reato de la pena; a modo de redención, en cuanto que mediante la misma quedamos libres de la esclavitu de la culpa; y a modo de sacrificio, en cuanto que por medio de ella somos reconciliados con Dios» (ad 3, DThA 28, 101).

Entre los motivos que describe con tanta finura el acontecimiento de la redención, uno de ellos alcanza un especial importancia. Cristo redime al hombre, porque él redime al hombre, como cabeza de la Iglesia y com cabeza de la humanidad.

Redención por los méritos de Cristo

Toda la vida de Jesús es un sacramento de salvación para nosotros. La teología clásica ha usado para ello concepto de mérito. Por medio de toda su vida, Cristo ha «merecido» del Padre la gracia de la redención. Cad una de sus acciones fue «infinitamente meritoria».[121] Cada una, por pequeña que fuese, tiene para nosotros significación salvífica. Hoy resulta difícil comprender lo que significa «mérito» y menos en sentido ecuméni Con todo, esta categoría es inevitable para comprender lo que significa toda la vida de Jesús, si se entiende en s sentido original. No es casualidad que Tomás trate el tema del mérito de Cristo dentro de la cuestión sobre s voluntad humana. Sólo si Cristo, como hombre, como Dios-hombre, estuvo a nuestro favor «totalmente», pue tener su vida valor salvífico.

Mientras que hoy el «mérito» se entiende, sobre todo, en su sentido objetivo, Tomás lo trata en su sentid personal. Entiende el mérito desde su referencia social.

> «Hay que pensar que quien vive en sociedad es, en cierta medida, un miembro de toda la sociedad. Quien, pues, haga a otro en la sociedad algo bueno o malo, esto redundará (redundat) en toda la sociedad, igual que cuando se daña una mano se daña, consecuentemente, (todo) e cuerpo» .[122]

Cada acción que afecte a alguien, afecta también a toda la comunidad. Mérito no significa, pues, otra cosa q la forma de relación de mi acción con los otros. Tomás va tan lejos que llega a decir que todo comportamiento toda acción –incluso la «más privada, que sólo me afecta a mí»– tienen, fundamentalmente, una relación con los demás. No hay ninguna acción indiferente ni neutral; toda acción es relativa a otros. Mérito es, por lo tanto, cualidad de esta relación. Partiendo de esta interdependencia social de cada acción, Tomás comprende l meritorio en la acción de Jesús como una correcta exigencia a recompensa, como una «devolución». La justic siempre es interpersonal. Se trata, pues, de una exigencia moral, y no de un pedir cuentas mutuamente. Méri significa que no hay un automatismo entre servicio y «paga», sino que no está en la propia fuerza poder recibir recompensa. Popularmente, se habla de que uno se ha merecido la confianza. Esto está mucho más cerca de u correcta comprensión del mérito que el ejemplo de la recompensa. Aquí se expresan categorías personales y

nos da a entender con claridad que la confianza no se puede forzar, sino que tiene que ser concedid graciosamente. Con confianza es como puede estar con el otro, esperando también de él esta confianza, que n tiene que conceder.

¿Puede haber ante Dios mérito, es decir, se puede exigir de él una recompensa? Tomás parte de la idea de qu toda acción no sólo tiene relación con la comunidad humana, sino también con Dios, como el fin del hombre y todas sus acciones, y que también es el origen de todo el universo. No hay ninguna acción indiferente para Di Por lo tanto, lo que configura el mérito es la cualidad de la acción humana, en cuanto referida a Dios. La idea mérito depende esencialmente para Tomás de que entre Dios y el hombre existe una comunicación real, u relación, fundada en la confianza. Es cierto que Tomás, lo mismo que Lutero, subraya que, en sentido estricto, se puede hablar de mérito ante Dios, pues Dios y el hombre no se encuentran sobre el mismo plano; más bien es hombre el que depende de Dios.[123] No obstante, hay un encuentro entre Dios y el hombre a nivel personal, y, sobre esta base, es posible el mérito. Tomás distingue dos clases de mérito: el meritum de condigno (mérito de condignidad) —que supone la relación entre dos iguales—, y meritum de congruo (mérito de cierta igualdad proporcional), según el cual, se da como meritorio lo que la parte inferior puede hacer.124

Esto supuesto, habrá que preguntarse qué significa el mérito de Cristo. Al situar Tomás la doctrina de redención en la perspectiva del mérito, se cuestiona en concreto la libertad humana de Cristo, pues mérito supo una comunicación libre. Es por ello que la cuestión del mérito la sitúa Tomás en relación con las dos voluntad de Cristo.[125] Sólo si Cristo ha tenido una voluntad humana total, se puede hablar con sentido de mérito. Toda l vida de Jesús tiene un carácter meritorio, porque todo su obrar está determinado por la cualidad de un amor lle de confianza. Por eso, obtiene él mérito, en primer lugar, para sí mismo: Cristo se ha merecido la glorificación p Dios mismo. Con esto se viene a decir lo mismo que en la carta a los filipenses: Porque él se ha anonadado, Di lo ha exaltado (F1p 2, 5-11). Esta exaltación le corresponde, por su comportamiento en la humillación.[126] La inocencia la subraya Tomás al hablar de la resurrección de Jesús y su resurgir de entre los muertos. Este resurg del sepulcro de Jesús es una obra totalmente libre de Dios, pero la Escritura nos ofrece una relación entre obediencia hasta la cruz y su resurgir desde el sepulcro. Cristo acepta confiado la cruz y esta confianza se acred en su resurrección.

En la medida en que cada acción humana y, sobre todo, la de Cristo, es importante para toda la humanidad, esa misma medida obtiene Cristo mérito para todos los hombres. Su acción repercute para bien de toda humanidad, porque es una acción hecha con amor. Y esto vale para toda la vida de Cristo, pero, sobre todo, pa su muerte. «Como Cristo aceptó libremente sus sufrimientos, y se entregó porque quiso (cfr. Is 53, 7); y como es voluntad estaba motivada por el amor, no hay duda alguna de que él ha merecido por sus sufrimientos».[127]

La pasión de Cristo es para nosotros fuente de salvación, no porque sus sufrimientos fuesen terribles, sino por cualidad de su amor. ¿Cómo obra esto en nosotros? ¿Cómo consigue Cristo sus méritos para nosotros? Vamos proponer ahora brevemente un texto fundamental de santo Tomás.[128] Su punto de partida es la carta a los romanos: «Por consiguiente, así como por el pecado de uno solo cayeron todos los hombres en condenación, también por la justicia de uno solo irán todos los hombres a la justificación de la vida» (Rm 5, 18). Tomás par de este paralelismo paulino entre Adán y Cristo. ¿Cómo se podrá entender la obra salvífica de Cristo? Cristo sido constituido cabeza de la humanidad, cabeza de su cuerpo, de la Iglesia y, por eso, todo lo que el «merece» «aplica» en favor de sus miembros y vale para todos. Cabeza y miembros forman como una sola persona místi (mystice una persona).[129] Este pensamiento, bíblico en toda su expresión, es importante para toda la doctrina de la redención.[130] Pero lo que ocurre ahora es que surge un nuevo automatismo, por el que todo hombre alcanza salvación. En *De veritate* formula Tomás esta pregunta:

> «El mérito de Cristo es suficiente como causa general de la salvación humana. Pero esta caus es aplicada a cada uno por medio de los sacramentos y de una fe bien formada, que obra por e amor. Por eso, además del mérito de Cristo, se exige algo para nuestra salvación, cuya causa es sin embargo, el mérito de Cristo».[131]

La muerte de Cristo es, por tanto, redención de nuestros pecados y los de todo el mundo. Pero hace falta, p parte del hombre, su aceptación, pues conversión y fe son absolutamente necesarias. Pero esta aportación huma este «aliquid aliad» sigue siendo de nuevo gracia y regalo de Cristo y procede de su mérito.

Resumen

Tanto Tomás como Anselmo tienen ante los ojos, al tratar la redención del hombre, la libertad de éste. Es libertad se desarrolla en comunión con Dios, que siempre la está fortaleciendo, incluso cuando el hombre, por propia culpa, la pierde. El hombre ha perdido su comunión con Dios por su pecado, pero Dios no abandona hombre.

Pero como la propia fuerza no es suficiente para volver a encontrarse con Dios, Cristo viene en nuestra ayud Donde el mérito humano no es posible, fluye del mérito de Cristo la fuerza suficiente para que consigamos nuevo estos méritos. Con gran precaución manifiesta aquí Tomás cómo interactúan la redención divina y libertad humana. Dios quiere que el hombre brille como imagen de Dios y que use también de su libertad com imagen de Dios. Y esto es precisamente lo que obran la encarnación y los sufrimientos de Cristo.

El misterio de la redención, que Tomás busca sustituir, se acomoda maravillosamente al plan de salvación d Dios. La redención no sólo es necesaria para que se cumpla el plan de Dios. Más bien es Dios quien busca redim al hombre por el camino más adecuado, con el fin de que el bien se cumpla en la creación del mejor modo posib y para que reluzca precisamente en la cruz el brillo de la verdad divina.

d) Consideración final — *Ave crux spes mea*

La cruz es como el resumen más breve de la confesión de la fe. El signo de la cruz es el signo de la identida cristiana y símbolo de los cristianos. Es símbolo en cuanto realidad; su capacidad simbólica se pierde cuand queda desconectada de la realidad concreta e histórica y se «espiritualiza» en forma de signo genérico. Por contrario, la contingencia histórica del acontecimiento no puede desconectarse de la trascendencia simbólica. L cruz es el momento central de la vida de Jesús, la «hora» a la que tiende vitalmente y que significa e cumplimiento de su misión. La cruz está en el centro del plan de Dios. No es un acontecimiento históric cualquiera; casual, sino el decreto de Dios. Pero, con todo, es una acción (u omisión) nacida de cada una de l acciones humanas, que no sucedió «necesariamente», sino como un acontecimiento hecho y querido totalmen por el hombre endeudado. Así, la cruz está en el punto de intersección del plan divino y de la obra históri humana.

La cruz no es una crucifixión horrible, como si fuera un engendro de la maldad humana. Pero sí que es el sig de lo que cantamos en el himno: *Ave cruz, spes mea* (¡Salve cruz, mi esperanza!). Esos brazos extendidos en la cruz del tormento son, sí, una visión horrible. Y, sin embargo, son esos brazos tendidos en la cruz los qu simbolizan (indican realmente) lo que Jesús ha prometido: «Cuando yo sea alzado de la tierra, lo atraeré to hacia mí» (Jn 12, 32). Por eso, es la cruz escándalo y trono, madero del tormento y árbol de la redención. L «elevación» de Jesús en su crucifixión es una elevación al Padre —«Padre, glorifica a tu Hijo» (Jn 17, 1).

Nuestra consideración sobre el misterio de la redención tiene en Cristo —el «símbolo de sí mismo» (Máximo el Confesor)[132] y su forma más decisiva y su más esencial contenido. Pablo puede muy bien decir que toda la predicación de su evangelio es «Cristo crucificado» (1 Co 1, 23).

Nosotros somos los que lo hemos crucificado. Este pensamiento escalofriante se le fue concedido al apóst Pablo sólo cuando se encontró con el resucitado. Jesús ha sido crucificado por mis pecados. Con est conocimiento se le gratificó a Pablo en el momento en que recibió la imponente visión: «Jesús ha muerto por m pecados» (cfr. 1 Co 15, 3; Ga 1, 4). Pablo sólo tuvo conciencia de que él era también culpable —terrible verdad ésta— de la muerte de Jesús en la cruz a la luz de la verdad, que él formula, como resumen de su conversión, en carta a los gálatas: «El Hijo de Dios me ha amado y se ha entregado por mí» (Ga 2, 20).

Anselmo dice a su discípulo Boso: «Aún no te has parado a pensar qué gravedad tiene el pecado»[133]. Nos cuesta trabajo barruntar cuanto menos esta gravedad. Que el pecado, en su esencia, es rechazo de los derechos de Dios y, con ello, negación de lo que somos en verdad nosotros mismos, se manifiesta sólo desde la cruz, en l que el Hijo de Dios ha quitado «los pecados del mundo». Y precisamente es esta cruz la que es transformada p Dios mismo en instrumento de salvación.

En la parábola de los malos viñadores, la lógica de la descripción exige que el asesinato perverso del hijo heredero sea castigado con un castigo draconiano: «¿Qué hará, pues, el dueño de la viña? Vendrá y acabará co aquellos ladrones y dará la viña a otros» (Mc 12, 9). Esta parece ser la solución consecuente con la culpa d aquellos viñadores. Esta solución es la que nosotros nos hemos merecido. Pero, en vez de esto, hemos recibi algo maravilloso: Dios mismo transforma el rechazo al Hijo por los pecados en el perdón de los pecados. No tie lugar el perdón de la culpa por el merecido castigo, sino la redención de la culpa misma. En vez de acabar eliminar a los viñadores, castigándolos por su maldad, el amo de la viña hace una cosa impensable: Entrega a propio hijo en sus manos. La maldad de aquéllos obra la buena acción de éste. El hijo muere a manos de s asesinos, pero es el padre el que lo ha enviado para que muera por ellos.

En su sermón de Pentecostés dice Pedro: «A éste, que por determinado designio y previo conocimiento de Di fue entregado, lo mataron crucificándole por manos de malvados, pero Dios lo ha resucitado, liberándolo de l dolores de la muerte» (Hch 2, 23-24). Aquí se ha realizado de forma extraordinaria el misterio de la providenci Precisamente lo que era una mala acción de los hombres se manifiesta —por medio de un incomprensible, pero conecto decreto de Dios— en una buena acción en beneficio nuestro. Al final de la historia de José y sus hermanos dice éste a aquéllos, después de que han reconocido su culpa contra él: «Vosotros pensasteis hacerme mal, pe Dios lo convirtió en bien para ensalzarme, como hoy lo veis y para salvar a muchos pueblos» (Gn 50, 20).

El Catecismo añade: «Del mayor mal moral que ha sido cometido jamás, el rechazo y la muerte del Hijo d Dios, causado por los pecados de todos los hombres, Dios, por la superabundancia de su gracia, sacó el mayor los bienes: la glorificación de Cristo y nuestra Redención. Sin embargo, no por esto el mal se convierte en u bien» (CIC 312).

En la cruz superó Cristo todo No a Dios con su única grandiosa palabra aquiescente: «Todo está consumad (Jn 19, 30). Todo No a Dios, el pecado del mundo, es lo que lo han llevado a la cruz. En la cruz superó Jesús No. En Getsemaní aceptó Jesús la voluntad del Padre, se dejó prender por nosotros, y al decir, con su volunt humana, Sí a todo esto «... No se haga mi voluntad, sino la tuya...» (Lc 22, 42), pronunció su Sí a la voluntad d

Padre, sí que a todos nos libera. «Por él tenemos la salvación» (Col 1, 14). Él está con nosotros con su Sí a Dios con su Sí a Dios, con nosotros.

Redención quiere, pues, decir: El por mí; El en mi lugar. «El me ha amado y se ha entregado por mí» (Ga 2, 20). De nuevo la parábola de Marcos 12: los malos viñadores han asesinado al último enviado, al hijo – nosotros hemos crucificado al «Señor de la gloria». Pero esto no nos ha llevado a juicio: él se ha dejado prender por nosotros para nosotros y se nos ha entregado. Sobre todo lo que podemos hacer – lo más frecuente de todo lo que hacemos mal, está este «por nosotros» de Cristo.

Todavía queda irresoluta y enigmática la pregunta de si en esta entrega del «para nosotros» puede haber algo o alguien en absoluto que pueda estar «contra nosotros»: ¿La muerte, el demonio o quizás nosotros mismos? «¿Quién nos separará del amor de Cristo?» (Rm 8, 35). Pablo dice que está seguro de que nada nos puede separar del amor de Cristo. ¿Nada? ¿Ni siquiera mi propio yo? ¿Mi «no quiero»? ¿No existe el peligro de que me obsti en un No definitivo?

¿Para qué rezamos en el Canon romano: «Sálvanos de la perdición eterna»[134]? ¿Por qué oramos en silencio, antes de recibir la sagrada comunión: «...líbrame por tu carne y tu sangre de todo pecado y de todo mal. Haz q cumpla fielmente tus mandamientos y no permitas que me separe de ti»[135]? Al pronunciar estas palabras debió llorar cada vez el santo Cura de Ars.

3. Descendió al Reino de la muerte

A las frases del Credo sobre la muerte de Jesús en la cruz sigue una corta insinuación a la sepultura de Jesús. Cristo ocurrió lo mismo que cuando los cadáveres de los hombres entre los que él ha vivido son depositados en sepulcro después de la muerte. También en su muerte fue Jesús uno de ellos. Seguidamente confesamo «descendió a los infiernos» (*descendit in infernos*). A la redención le corresponde también que Jesús «gustase» la muerte; el estar-muerto de verdad. «Este estado de Cristo muerto es el misterio del sepulcro y del descenso a l infiernos. Es el misterio del Sábado Santo en el que Cristo depositado en la tumba manifiesta el gran repos sabático de Dios después de realizar la salvación de los hombres, que establece en la paz el universo entero»[136].

Hoy no resulta fácil acceder a este artículo de fe. La verdad de la fe está aquí formulada con concepto provenientes de un mundo imaginativo, que hoy nos son extraños. La idea de un «reino de la muerte», de «mundo subterráneo», por debajo de nuestro propio mundo, de un «infierno», donde se reúnen las almas de l muertos, todo esto está muy lejos de nuestra manera moderna de pensar. Este artículo de fe nos tienta «"desmitologizarlo", lo que aquí parece que se podría hacer sin ningún peligro y sin ningún tipo de escándalo»[137]. ¿No sería mejor prescindir de él? Esto es una posibilidad, pero ¿es honrada? La Iglesia ha confesado desde l más antiguos tiempos este artículo de fe. ¿No sería esto un impulso para aceptar lo que ella confiesa precisamen en el momento en que la cuestión se torna difícil y oscura? Si miramos al siglo pasado, la atención al Sábad Santo, al día del silencio de Dios, parece hoy más actual que nunca.

a) Fundamento bíblico: Infierno como Scheol

Si consideramos este artículo de fe[138] en sus pormenores nos daremos cuenta con claridad de que aquí, cuando se habla de «reino de la muerte», de «mundo subterráneo» o de «infierno», no se trata de un lugar de etern condenación, sino de la morada de los muertos, que en hebreo se traduce por *Scheol*, y en griego por *Hades* (Hch 2, 31). Es el lugar donde las almas de los muertos se encuentran encerradas después de la muerte.

En el Nuevo Testamento se encuentran numerosos pasajes a los que podríamos referir este *theologumenon*. Ya en la predicación de Pentecostés de Pedro se encuentra una indicación al tema. Nos presenta un pasaje del salm 16, como anuncio de la resurrección: «... ni fue dejado en el sepulcro, ni su carne vio la corrupción» (Hch 2, 3 Sal 16, 10). En el mismo sentido habla Pablo en su carta a los romanos: «¿Quién descenderá al abismo?» (Rm 1 7) – como diciendo: ¿quién lo sacará de entre los muertos? – Dos cosas hay que tener en cuenta. Por una parte, que su estar-muerto pertenece inseparablemente a su muerte en la cruz, es decir, pertenece a su descenso al reino d los muertos. Por otra, su ascenso del reino de los muertos está aquí en relación con su ascenso al Padre, es dec con el comienzo de la plenitud escatológica: «El que descendió ése es el mismo el que subió sobre todos los cie para llenarlo todo» (Ef 4, 10).

Los testimonios bíblicos refuerzan el descenso de Jesús al reino de los muertos como una experiencia de mue auténtica, como la expresión más profunda de solidaridad con los hombres. Durante tres días, desde su muer hasta su resurrección, «Jesús ha experimentado el estar muerto, es decir, la separación de cuerpo y alma, en misma medida y en la misma condición que todos los hombres»[139]. Esto mismo lo anunció ya Cristo cuando comparó su propio camino con la historia del profeta Jonás: «Porque así como Jonás estuvo tres días en el vien de la ballena, así estará el Hijo del hombre tres días y tres noches en el corazón en la tierra» (Mt 12, 40).

Un pasaje oscuro y de difícil interpretación, tomado de la primera carta de san Pedro, fue considerado durar largo tiempo por los primeros Padres de la Iglesia como el primer fundamento justificativo del descenso de Jes a los infiernos: «En él que también fue a predicar a aquellos espíritus que estaban en la cárcel...» (1 P 3, 19)[140]. Para tener acceso correcto a este pasaje, es necesario tener en cuenta su contexto. Inmediatamente antes de él, dice: «Pues también Cristo murió una vez por nuestros pecados, el justo por los injustos, para ofrecemos a Dio

siendo, en verdad, muerto en la carne, más vivificado por el espíritu» (1 P 3, 18). Aquí nos encontramos con un dualidad: El cuerpo está muerto, pero el alma, por el contrario, vive en la luz, contemplando a Dios. Es en es estado cuando Cristo bajó «a los espíritus», lo que aquí significa que su poder se extendió a todos, incluso aquellos que ya habían muerto. Se refiere, pues, a todos, también a los muertos, también a todos los espíritus los infiernos. Cristo asumió en su muerte el destino del hombre hasta su separación. Él está muerto según cuerpo, pero, según su alma, desciende a los infiernos, donde sigue conservando la gozosa visión de Dios. Des esta visión, puede acercarse a los espíritus cautivos de forma soberana y predicarles.[141]

b) Jesús baja a los infiernos como victoria sobre la muerte. El icono de la Anástasis

En la teología y en la piedad de los Padres este misterio de la fe llega a su total desarrollo, que estaba meramente indicado en los testimonios de la Sagrada Escritura. De manera especial se manifiesta esto en lo iconos pascuales de la Iglesia oriental. Junto a la representación de las mujeres ante el sepulcro vacío, se impo pronto otro icono que nos ofrece el misterio de fe de nuestra redención del pecado y de la muerte.

El motivo central de esta representación es la bajada de Jesús a Adán en los infiernos. En el centro de es representación se ven en seguida y con toda claridad tres personas: Adán, Cristo y una figura humana desnud yacente en el suelo. Cristo, está rodeado de un destello luminoso oval, al estilo de una mandorla.[142] está como triunfador, poniendo su pie en el cuerpo del hombre, que simboliza el Hades, y sujetando a Adán de una pier con una mano. Las puertas de los infiernos están destrozadas y se encuentran tiradas por el suelo en forma cruz. El redentor está cogiendo con su mano derecha la mano de Adán, que ya tiene puesto un pie en la puerta los infiernos. Junto a Adán, pueden aparecer Eva u otros justos del Antiguo Testamento. La imagen lleva p título «Anástasis», resurrección.[143]

La correspondencia literaria de esta representación bíblica se encuentra en una antigua homilía, que aún hoy dice el Sábado Santo:

> «Profundo silencio reina sobre la tierra; profundo silencio y paz; profundo silencio, porque e rey está descansando. El miedo sobrecoge a la tierra y ésta enmudece, porque Dios -en la carne duerme un sueño profundo, pero ha despertado a los hombres, que desde tiempo inmemoria dormían... Está buscando a Adán, el padre de todos los hombres; está buscando la oveja perdida Quiere visitar a los que se encuentran en tinieblas y en sombra de muerte. Llega para liberar de sus dolores a Adán y a Eva, que se encuentran prisioneros. Él, que es, a la vez, su Dios y su hijo... "Por ti me hago tu hijo, yo, tu Dios... Despertad los que dormís... No te he creado para que estés prisionero en la cárcel de los infiernos. Levantaos de la muerte. Yo soy la vida de los muertos" ».[144]

El silencio del Sábado Santo significa el estado de esperanza de toda la tierra. Nos recuerda el silencio antes la creación del mundo (Gn 1, 2): todo está a la espera de que Dios obre con poder. Lo mismo aquí. Cristo h venido al mundo y su obra terrena —vivir entre los hombres y sufrir su muerte por los pecados— está cumplida. Para ilustrar todo esto, les recuerda el predicador a los oyentes la relación que tienen entre sí sufrimiento y mue con la concepción del Hijo de Dios en el seno de María.[145] Pero la misión de Cristo en la tierra aún no está cumplida del todo, aún le falta el descenso a los infiernos. Aún no están redimidos todos los justos y aún no l reunido el «pastor» a todas las «ovejas». Aún faltan los justos del Antiguo Testamento, Adán, sobre todo, nues padre. Por su culpa están cogidos por el pecado y sufren, por ello, en el infierno de los «dolores». También Cri ha venido por ellos al mundo, para conducirles a casa.

Jesús se ha puesto en la fila del género humano pecador para redimir a todos, hasta Adán, el padre de todos l hombres. Ahora, en el Sábado Santo, en la muerte, en la que se ha hecho solidario con los muertos, camina como en marcha triunfal, hacia los infiernos, para llamar a todos los que la muerte tiene cogidos con sus garra Adán, ¿dónde estás? Los muertos, con los que Cristo se ha mostrado solidario, son convocados en su resurrecci Él ha escogido a aquellos con los que él quería estar en la muerte, para que vivan con él y todos formen u comunidad celestial. La muerte no puede retener al Hijo de Dios muerto. Su descenso a los infiernos es su marc triunfal. Jesús ha muerto realmente y se ha alejado de los suyos que quedaron en la tierra. «Pascua significa, mismo tiempo, resurrección del reino de la muerte. El Viernes Santo no ha quedado en olvido. Sólo por la mue de Cristo ha sido vencida la muerte; sólo el Viernes Santo nos conduce a la noche de Pascua». El icono de Anástasis nos hace ver todo esto con claridad y nos lo hace presente. «La resurrección está representada sobre fondo del Hades. Cristo tuvo que descender hasta allí. Aquí, en medio del campo donde la muerte triunfa, Cris la ha vencido» .146

c) El descenso a los infiernos por solidaridad con el destino del hombre

Mientras que en la Iglesia oriental, la atención especial a la divinidad de Cristo —y con ella la idea del descenso a los infiernos como victoria sobre la muerte— nos conduce a intensificar la piedad pascual, en la teología occidental esto pasa a segundo plano. El interés se dirige cada vez más a la historia de la infancia y a acontecimiento de la pasión,[147] mientras que el descenso desaparece casi por completo de nuestro campo de vista.

En la Edad Media el descenso a los infiernos se discute en relación con la unidad de la persona de Cristo. S hace hincapié en que alma y cuerpo de Cristo se han separado y que el alma ha descendido a los infiernos. I cuestión esencial para la teología medieval es saber cómo la unidad de

Dios y hombre se mantiene aún durante el descenso a los inflemos. Para santo Tomás es importante saber qu ninguna idea dualista sobre la idea de hombre puede desenfocar la visión correcta del descenso a los infiernos.

> «Y por eso, es preciso decir que, durante los tres días de la muerte de Cristo, todo Él estuvo en el sepulcro, porque toda su persona permaneció allí por medio del cuerpo que le estaba unido; y del mismo modo estuvo todo Él en el infierno, porque allí estuvo toda la persona de Cristo por razón del alma que le estaba unida; también Cristo todo Él estaba en todas partes po razón de su naturaleza divina».[148]

La redención alcanza hasta el limbum patrum, mientras que el lugar de la condenación, el infierno más profundo, experimenta sí la victoria de Cristo, pero no participa de ella.[149]

En nuestros tiempos, ha sido, sobre todo, Hans Urs von Balthasar el que se ha ocupado de esta cuestión. Le h impresionado especialmente las visiones de Adriana de Espira, que alcanzan su punto culminante en el tridu pascual.[150] La cuestión principal que Balthasar se plantea, es «preguntarse por las bases bíblicas y aclarar hast dónde puede tener validez la expresión "descendit ad inferna", como interpretación correcta de las palabr bíblicas».[151]

Constituye una parte del acontecimiento de la redención que Cristo se ha hecho realmente partícipe de todo destino humano, haciéndose solidario con cada hombre. Él es hombre hasta la muerte y, muerto, siguió sienc hombre. De la misma manera que Balthasar pone en el centro de la muerte de Cristo la experiencia del abandon del Padre —«Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Sal 22, 2)—, así «tiene él también que experimentar —en solidaridad con los pecadores que están en los infiernos: los sin esperanza— el abandono de Dios. Sólo así habrá sufrido Cristo realmente la muerte humana».[152]

Esta contemplación del abandono de Dios y de la vivencia de los infiernos como «la última impotencia d morir y del estar muerto» es para Balthasar el motivo que le mueve a criticar la teología del descenso como «fal triunfalismo».[153] Aquí no hay nada del Cristo triunfante, que supera el poder de la muerte, sino la impotencia de amante que, al encontrarse con la muerte, con Adán, con el infierno, baja a los más profundos infiernos. El amo es tan grande que Balthasar puede decir: «Fundamentalmente hay aquí una discusión sobre si está positivamen decidido el que el Señor muerto ha bajado o no a los más profundos infiernos, hasta el "caos"».[154]

Balthasar destaca en su teología un aspecto que los Padres trataron muy poco. El Sábado Santo, la muerte d Cristo, no es, en principio, nada triunfalista. Esta vivencia se tiene también en la liturgia del Sábado Santo. S celebra con extremada sencillez; no hay celebración eucarística; todo se concentra en la oración en silencio, en liturgia de las Horas y, especialmente, en los Maitines de difuntos. La iglesia está sin adornar; los altares está desnudos. La muerte de Cristo ha dejado a los discípulos, y con ellos a la Iglesia, sin saber qué hacer, llenos tristeza y temor. El creyente debe permanecer en silencio, recogimiento y adoración. La salvación, que ocurre e la bajada de Cristo a los infiernos, todavía está oculta en el Sábado Santo; la muerte aún tiene el poder que pron se le quitará.

Pero tenemos que hacer alguna crítica a esta visión de Balthasar, a pesar de todo nuestro aprecio por él. La id central es que Cristo trae a casa a los muertos desde las profundidades más recónditas de los infiernos, con ur «total alienación de sí mismo» (Balthasar utiliza esta frase varias veces). Dios mismo se encuentra en la lejanía el abandono más grande de Dios, para atraer a los últimos a la cercanía de Dios. Hay que traer también a colaci la cuestión inicial de Balthasar, a saber, si esta idea se corresponde con los testimonios bíblicos y eclesiales.

Ambos aspectos son importantes: Glorificación y anonadamiento. Jesucristo ha muerto realmente, pero en s muerte es también el santo, que llama a todos los justos, que han muerto con él, a la eterna comunión con Dio Dios se entrega en su anonadamiento para arrancar a los hombres de la muerte y llevarlos a las alturas. «Y com los hijos de los hombres son de carne y sangre, tomó él también de la misma manera carne y sangre, par desarmar a quien tenía poder sobre la muerte, es decir, sobre el diablo, y para liberar a los que, por miedo a l muerte, habían caído durante toda su vida en la esclavitud» (Hb 2.14-15). Su anonadamiento es nuest exaltación, su esclavitud, nuestra liberación, su humanidad hasta la muerte, nuestra divinización. «En esto revela y se realiza el poder salvífico de la muerte victimal de Cristo, que ha cumplido la redención en favor d todos los hombres».[155]

El misterio más enigmático entre todos los misterios de la vida de Jesús: descensus ad inferos. ¿En qué consiste la eficacia salvífica de este momento de la vida de Jesús? Seguro en que Cristo con su muerte s encuentra con todos los hombres. Y esto más por solidaridad que por encontrarse Dios inmediatamente con l muertos. Georges Bernanos ha vislumbrado la profundidad existencial de este misterio de fe:

> «Nosotros queremos realmente lo que Él quiere; sin saberlo, queremos de verdad nuestros dolores, nuestro sufrimiento, nuestra soledad, siendo así que nos imaginarnos que sólo queremos nuestras alegrías. Creemos que tememos la muerte y que huimos de ella, siendo as que queremos en realidad la muerte, como Él quiso la suya. Igual que Él se ofrece en cada altar en el que se celebra la misa, así muere Él de nuevo en cada moribundo. Queremos todo lo que

Él quiere, pero no sabemos lo que queremos; no nos conocemos, es el pecado el que hace qu vivamos en la superficie de nosotros mismos. Nos volvemos a nosotros mismos para morir y all es precisamente donde Él nos está esperando»[156].

NOTAS AL PIE

1. Cfr. J. Ratzinger, Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund, Hagen 1998, 27.
2. Véase el cap. III/3c: Consideraciones de algunos misterios de la vida de Jesús, p. 207.
3. J. Ratzinger, Die Vielfalt 27.
4. Cfr. Ch. Schönborn, «Judentum und Christentum. Annäherung zum Thema», en: Das jüdische Echo 46 (1997) 15-17; Idem, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 181-204.- Jean Miguel Garrigues describe certeramente la ideología antijudía de los nacionalsocialist como una «perversa, neopagana y postcristiana imitación de un antijudaísmo religioso», que estaba preser entre paganos y cristianos. J.-M. Garrigues (ed.), L'Unique Israél de Dieu. Approches chrétiennes du Mystére d'Israél, Limoges 1987, 15.
5. Cfr. CIC 574-576.
6. J. Ratzinger, Die Vilefalt 29; cfr. CIC 579.
7. Cfr. J. Neusner, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997, 18.
8. Neusner, Ein Rabi spricht mit Jesus 18-19.
9. J. Ratzinger, Die Vielfalt 29.
10. J. Neuser, Ein Rabi spricht mit Jesus 49.
11. Idem, 47.
12. Idem, 77.
13. J. Neuser, Ein Rabi spricht mit Jesus 89-91.
14. Véase cap. III/3c.: Consideraciones de algunos misterios de la vida de Jesús, p. 207.
15. Sobre el templo, cfr. Y. Congar, Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart von der Genesis bis zur Apocalypse, Salzburg 1960.
16. Cfr. G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg/Br. 1998, 198-199.
17. J. Neusner, Ein Rabi spricht mit Jesus 86-87.
18. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? 113.
19. 19. Garrigues, L' Unique Israel de Dieu 50.
20. W. Bösen, Der letzte Tag Jesus von Nazareth, Freiburgar. 1999 (nueva edición) 159-174.
21. Además de Ios comentarios a los cuatro evangelios, cfr. también Bösen, Der letzte Tag 156-196; R. Brown, The Death of the Messiah. From Gethsemane to the grace. A commentary an the passion narratives in the fou gospels, 3 vol. New York, NY 1994; más breve: Idem, Der gekreuzigte Messias. Versuche über die vier Leidensgeschichten, Würzburg 1998.
22. 22. W. Bösen, Der letze Tag 190.
23. Neusner, Ein Rabi spricht mit Jesus 21.
24. H. U. v. Balthasar, Einsame Zwisprache. Martin Buber und das Christentum, Einsiedeln 1993[2] (1957[1]), 12. Sobre esta obra y sobre la postura de Balthasar ante el judaísmo, cfr. A. Schenker, «Hans Urs von Balthasa Theologie des Judentums» en: FZphTh 44 (1999) 214-222.-La Comisión papal para las relaciones religiosas con los judíos afirma: «Realmente, el balance de esta relación, de dos siglos de duración, tiene resultado negativos». Recordamos: Una reflexión sobre la Schoah. 16 marzo 1998, n. 9; cfr. Comisión Teológica Internacional: Recordar y Perdonar. La Iglesia y sus errores en el pasado, Einsiedeln 2000, 91-93.
25. Cfr. J. Neusner, Ein Rabi spricht mit Jesus 20-21.
26. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas Nostra £tate 4.
27. Cfr. Garrigues, L' Unique Israel de Dieu 48-49.
28. Catecismo Romano 1, 5, 1 1; citado en CIC 598.
29. Oración cuarta en el Viernes Santo.
30. Pío XI, Alocución el 6 de septiembre de 1938 a un grupo belga de peregrinos. Cfr. Garrigues, L'Unique Israel de Dieu 13-20, así como el documento Recordamos n. 15.
31. Bibliografía sobre este tema: H. Schürmann, Jesus ureigener Tod, Freiburgar. 1975; Idem, Jesus. Gestalt und Geheimnis, Editado por K. Scholtissek, Paderborn 1994, 157-265; K. Kertelege (ed.), Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament (QD 74), Freiburg /Er. 1976; Marie-Louise Gubler, Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung (OBO 15), Göttingen 1977.
32. Cfr. H. U. v. Balthasar, TD III, 221-224.
33. A. v. Hartnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III, Tübingen 1910[4], 408. Con igual critica se manifiestan también F. Chr. Bauer y A. Ritschl. Una breve visión general sobre la historia de la interpretación anselmian

nos la ofrece G. Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit. Eine Interpretation zu «Cur Deus horno» von Anselm von Canterbury (= BGPhThMA NF 38), Münster 1993, 1-40.

34. Cfr. Balthasar, Herrlichkeit II, 219-263; TD III, 235-241; G. Greshake, «Erlösung und Freiheit. Zur Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury», en: ThQ 153 (1973) 223-245; R. Schwager, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, München 1986; R. Roques, Einleitung und Anm. zu Anselm de Canterbury. Pourquoi Dieu s'est fait homme (= SC 91), Paris 1963. La bibliografía sobre Anselmo es inabarcable, debido a la enorme actividad investigadora de l[o]s últimos siglos. Con todo, Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit y K. Kienzler, Glauben und Denken bei Anselm von Canterbury, Freiburg/Br. 1981, e Idem, Gott ist größer. Studien zu Anselm von Canterbury (= BDS 27), Würzburg 1997, nos ofrecen buenas referencias bibliográficas.

35. Anselmo de Canterbury, Cur Deus horno (CDH) II, 18, edición germano-latina y traducción alemana por E S. Schmitt, Darmstadt 1956, 142-143. Las citas siguientes se refieren a esta edición.

36. Anselmo de Canterbury, Meditatio III redemptionis humanae (Med.) (Ed. Schmitt III, 76-91; v. alemana por L. Helbing, Einsiedeln 1965, 114-124).

37. F.-M. Léthel, Connaitre 1'Amour du Christ, qui surpasse toute Conaisssance. La Theologie des Saints, Venasque 1989, 204.

38. Prooemium, Proslogion. Edición latino-alemana; edición y traducción por F. S. Schmitt, Stutgart [5]1995, 69-71; cfr. R. Theis, «Die Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens. Aspekte der anselmischen Methodologie i[n] genetischer Perspektive», en: ThPh 72 (1997) 161-187, aquí esp.: 168-174.

39. CDH I, 1 (10-11); 1 Pe 3, 15; cfr. K. Jacobi, «Begründen in der Theologie. Untersuchung zu Anselm vo[n] Canterbury», en: PHJ 99(1992) 225-244, aquí esp.: 231-234.

40. Cfr. Balthasar, Herrlichkeit 1, 15-31.

41. 41. Cfr. Roques, SC 91, 80-83; Theis, Die Vernunft innerhalb der Grenzen des Glaubens 179-183; Jacobi, Begründen in der Theologie 234-238.

42. Cfr. Jacobi, Begründen in der Theologie 233-234.239; Roques, SC 91, 83-84.

43. Otro ejemplo clásico en este sentido es la presencia de Pablo y Bemabé en Listra (Ap 14, 7-18). Aquí la bas[e] común es tan estrecha que Pablo sólo habla del Dios creador y no de Cristo, pues esto sólo es posible sobre base de la fe en un Dios. Cfr. Ch. Schönborn, Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes, Freiburg/Br. 1997, 22-24.

44. 44. Interpretaciones sobre CDH se encuentran en Kenzler, Glauben und Denken, 198-219, 345-380. Plasger, Die Not-Wendigkeit der Gerechtigkeit; Léthel, Connaitre l'Amour du Christ 181-203; otras interpretaciones, éstas más críticas: L. Bouyer, Das Word ist der Sohn. Der Weg der Christologie, Einsiedeln 1976, 420-424; M. Kunzler, Porta Orientalis. Fünf Ost-West-Versuche über Theologie und Ásthetik in der Liturgie, Paderborn 1993, 160-175.

45. 45. Cfr. Anselmo de Canterbury, De libertate arbitrii (FChr 13, 61-119).

46. 46. Cfr. Atanasio, De incarnatione Verbi § 34 (SC 199, 384-388).

47. Greshake, Erlösung und Freiheit 323-345.

48. De la magnífica conferencia de Eadmer, De beatitudine calestis patriae (PL 159 601-602), trad. por Balthasar, Herrlichkeit II/1, 252.

49. A. Schenker, «Honneur de Dieu et satisfaction chez Saint Anselm et dann la Bible», en: Sources 11 (1985) 49-54; Idem, «köper et expiation», en: Bib. 63 (1982) 32-46. Schenker ha presentado varios estudios sobre la importancia de la reconciliación y la expiación en el Antiguo Testamento, por ejemplo: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktslösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (= BiBe NF 15), Fribourg/Suiza 1981; Idem, Versöhnung und Widerstand. Bibeltheologische Untersuchungen zum Strafe Gottes und der Menschen, besonders im Lichte von Exodus 21-22 (= SBS 139), Stuttgart 1990; Idem «Das Zeichen des Blutes und die Gewißheit der Vergebung im Alten Testament», en: MThZ 34 (1983) 193-214.

50. Cfr. H. Steindl, Genugtuung. Biblische Versöhnungsdenken — eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie? (= SF 71), Fribourg/Suiza 1989.

51. Greshake, Erlösung und Freiheit 337; cfr. Balthasar, Herrlichkeit II/1, 253-254.

52. Balthasar, Herrlichkeit II/1, 241.

53. Balthasar, Herrlichkeit II/1, 243; cfr. Greshake, Erlösung und Freiheit 341.

54. Cfr. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 126, nota 9. Sobre la teología de la cruz, cfr. también: H. Blaumeiser, Martin Luthers Kreuztheologie. Schlüssel zu seiner Deutung von Mensch und Wirklichkeit. Eine Untersuchu[ng] anhand der Operationes in Psalmos (1519-1521) (= KKTS 60), Paderborn 1995 (Bibl.); Th. Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980; Ch. Morerod, Cajetan et Luther in 1518. Ed., trad. et commentaires des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, 2 vol., Fribourg /Suiza 1994; G. Chantraine, Erasme et Luther libre et seif arbitre. Etude historique et théologique, Paris 1981.

55. Cfr. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 132-133, nota 40.

56. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 127.

57. J. Jeremias, Die Reue Gottes (= BSt 75), Neukirchen-Vluyn [2]1997

58. M. Lutero, Der große Galaterbriefkommentar (1531/35), en: WA 40/1, 433. (En adelante WA, N. del Trad.)
59. 59. WA 40/1, 442-443.
60. 60. WA 40/1, 344.
61. 61. WA 40/1, 439.
62. 62. WA 40/1, 438-440; está de acuerdo K. Barth, KD IV/1, 261-263; es crítico: H. R. Dchmitz, «Progrés social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution», RThom 74 (1974) 391-451, aquí: 402-417; desde la historia de los dogmas: R. Weier / B. A. Willems, Soteriologie. Von der Reformation bis zur Gegenwart (= HDG III/2c), Freiburg ar. 1972, 4-12; sobre esto: E. De Negri, Offenbarung und Dialektik. Luthers Realtheologie, Darmstadt 1973, esp. 218-223.
63. 63. S. Lyonnet / L. Sabourin, Sin, Redemption and Sacrifie. A biblical and Patristic Study (= AnBib 48), Roma 1970, 231-253.
64. Agustín, De diversis qucestionibus 83, q. 30 (CChrSL 44A, 38).
65. Agustín, De doctrina christiana I, 4 (CCHr.SL 32, 8).
66. Agustín, De diversis qucestionibus 83, q. 30 (CChrSL 44A, 40).
67. Agustín De civitate Dei XIV, 17 (CCh.SL 48, 440).
68. De Negri, Offenbarung und Dialektik 12.
69. M. Lutero, Vorlesung über den Römerbrief 1515/16 (Ed. Ficker II, 185)
70. Idem.
71. De Negri, Offenbarung und Dialektik 14; cfr. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 542.
72. WA 40/1, 521; cfr. De Negri, Offenbarung und Dialektik 39.
73. WA 40/1, 487; cfr. De Negri, Offenbarung und Dialektik 40-41.
74. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 542-543.
75. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 125-128. Aquí nos ahorramos ofrecer los textos en los que se describen esta serie de pensamientos contradictorios y exageradamente interpretados como, por ejemplo, la interpretación del salmo 118 (117) de 1530 (WA 312/1, – 249). Cfr. sobre el tema: Pesch, Theologie der Rechtfertigung 222-223 y H. Blaumeiser, Martin Luthers Kreuztheologie.
76. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 542.
77. WA 40/1, 435.
78. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 546; 212; 219.
79. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 323.
80. Sobre la forma de tratar diferenciadamente la fórmula «simul iustus et peccator», cfr. H. U. v. Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln 1976^{4}, 378-386. Véase, además, Pesch: «Der forensische Charakter der Rechtfertigung ist nicht wegzudisputieren», Theologie der Rechtfertigung 161, nota 8; 182; 323.
81. M. Lutero, Rationis Latonisanae confutatio 1531 (WA 8, 106).
82. Estas consecuencias afectan también al campo sacramental y jurídico. Cfr. A. Rouco Varela / E. Corecco, Sakrament und Recht – Antinomien in der Kirche? Ed. por L. Gerosa / L. Müller (= Kirchenrecht im Dialog 1), Paderborn 1998, 11-24.
83. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 317.
84. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 549.
85. Idem, 317-322.
86. Idem, 126.
87. H. Asmussen, Theologisch-kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief, 1937^{3}, sobre Ga 3, 13 — cita de F. Mussner, Der Galaterbrief (= HThK 9), Freiburg ar. 1988^{5}, 234, nota 113.
88. WA 40/1, 440.
89. Ibid., nota 54.
90. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 120, nota 49.
91. Cfr. E. Negri, Offenbarung und Dialektik 215-227; Schmitz, Progrés social et changement révolutionnaire 418.
92. E. Jüngel, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase, Tübingen 1976^{3}.
93. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 394-396.
94. Sermón sobre 1 Juan 4, 16 (WA 36, 425). (La expresión, medio en latín, medio en alemán antiguo dice: «allí es un puro horno de amor». N. del T.).
95. Sermón sobre 1 Juan 4, 16 (WA 36, 424). La frase, mezcla de latín y alemán antiguo, dice: «Si hay que pintar Dios, yo lo pintaré, que él no es, en el fondo de su naturaleza divina, otra cosa que fuego y ardor, que se dice amor para la gente. Por el contrario, el amor es una cosa así, pero no humana, angélica, sino divina, Dios mismo». (Nota del T.).
96. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 223, nota 140.
97. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 549.
98. Véase Introducción, cap. 1/2. Las columnas se rompen, pp. 31ss.

99. M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Berlin 1980, 70 t 87-88.
100. M. Lutero, Vorn Abendmahl Christi (WA 26, 508, 13).
101. Véase el epilogo: Jesús es mi único amor, pp. 338ss.
102. Cfr. los trabajos psicológicos clásicos sobre Lutero de R. Dalbiez, L'angoisse de Luther, Paris 1974; E. Erikson, Der junge Mann Luther. Eine psychoanalytische und historische Studie, Frankfurt/M. 1975.
103. Texto de la «Aclaración»: Die gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Alle offiziellen Dokumente vo[n] lutherischem Weltbund und Vatikan (= Textos de VELAD 87), Hannover 1999. Sobre la discusión, véase, p. ej. W. Pannenberg, «Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre», en: StZ 217 (1999) 723-726; E. Jünge[l], «Kardinale Probleme», en: StZ 217 (1999) 727-735; W. Kasper, «Meilenstein auf dem Weg der Ökumene», e[n:] StZ217 (1999) 736-739; K. Lehmann, «Was für ein Konsens wurde erreicht?», en: StZ 217 (1999) 740-743.
104. J. Calvin, Unterricht in der christlichen Religión. Institutio Religiones Christianae II, 16, 10 (Trad. O. Weber, vol. 1, Neukirchen/Vluyn 1963[2], 376-577).
105. Ch. L. Gay, Sermons de Caréme, vol. 2. Tours 1929[5], 217.
106. Cfr., para al ámbito francés, P. Grelot, Peché originel et rédemption, Paris 1973, 205-218.
107. Catechismus ex decreto Concilii Tridentini, parte 1, 5. Pasaje central § 15 (Regensburg 1872, 48).
108. Cfr. sobre esto, H. U. v. Balthasar TD III, 242.
109. R. Cessario, Christian Satisfactio in Aquinas. Towards a Personalist Understanding, Washington 1980, 143-145.
110. Tomás de Aquino, Summa theologica III, q. 1, a. 2 (DThA 25, 8-1. Las citas siguientes entre paréntesis se refieren a este pasaje.
111. R. Cessario, Christian Satisfactio in Aquinas 158.
112. J.-P. Torrell, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg/Br. 1995, 173; cfr. G. Narcisse, Les raisons de Dieu. Argument de convenance et esthétique théologique selon Saint Thomas d'Aqu[in] et Hans Urs von Balthasar (= SF NS 83), Fribourg/Suiza 1997.
113. R. Cessario, Christian Satisfactio in Aquinas 162.
114. Tomás de Aquino, Summa theologica III, q. 48 (DThA 28, 82-101).
115. R. Cessario, Christian Satisfactio in Aquinas 199.
116. Más extensamente sobre el motivo del mérito en pp. 268ss.
117. Cfr. STh III, q. 46, a. 3: cinco argumentos de conveniencia: muestran la bondad de Dios – ejemplo de obediencia y humildad – consigue la gracia para todos los hombres – liberación del pecado: mirad con qué precio nos ha rescatado – reconocimiento de nuestra dignidad.
118. Cfr. K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkathegorie, Einsiedeln 1991, 75-75 (con bibliografía).
119. Agustín, De civitate Dei X, 6 (CChr.SL 47, 278); citado en respondeo (DThA 28, 89).
120. Cfr. L. Bouyer, Das Wort ist der Sohn. Der Weg der Christologie, Einsiedeln 1976, 478-480; A. Schenker, Das Abendmahl Jesé als Brennpunkt des Alten Testaments. Begegnung zwischen den beiden Testamenten – eine bibeltheologische Skizze (= BiBe 13), Fribourg/Suiza 1977.
121. E. H. Schillebeeckx, Christus. Sakrament der Gottesbegegnung, Mainz 1960, 46.
122. Tomás de Aquino, STh I-II, q. 21, a. 3c (Opera omnia II, 386). Torrell recoge esta idea, dándole el nombre de «solidaridad con Cristo», como comunidad entre Cristo y los suyos, Le Christ en ses mystéres, II, 386-392.
123. Pesch, Theologie der Rechtfertigung 774.
124. Tomás de Aquino, Summa Theologica I-II, q. 114 (DThA 14, 208-242).
125. Idem, III, qq. 18-19 (DThA 26, 62-108).
126. Idem, III, q. 49, a. 5 Respondeo (DThA 28, 122-123).
127. Tomás de Aquino, Comm. in Sent. III, d. 18, q. 3, a. 5 Respondeo (Opera omnia I, 325).
128. Tomás de Aquino, Summa Theologica III, q.19, a. 4 (DThA 26, 106-108).
129. Tomás de Aquino, Summa Theologica III, q.19, a. 4c (DThA 26, 107); cfr. q. 48, a. 2, ad 1 (DThA 28, 86-87).
130. La doctrina, adjunta a este texto de la gratia capitis, de la gracia de Cristo, como cabeza de la Iglesia y de la humanidad, es también el lugar central para la eclesiología de santo Tomás. Cfr. M. Seckler, Das Haupt aller Menschen. Zur Auslegung eines Thomastextes, en: J. Möller / H. Kohlenberger (ed.), Virtus Politica (A. Hufnagel), Stuttgart 1974, 107-125; Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma (= HDG III/3c), Freiburg/Br., 1971, 150-156.- En Alejandro de Alés esta idea alcanza una singular importancia, pero, particularmente, en san Buenaventura y en la escuela franciscan[a]. Como Cristo, cabeza de la humanidad, tiene la plenitud de la gracia, puede la gracia inundar a todos lo[s] hombres desde él. Alejandro de Alés, Qutestio de plenitudine gratice Christi (Qua;stiones disputata; «antequam esset frater», BFSMA 20, 731-750); Buenaventura, Breviloquium IV, c. 5 (Opera omnia V, 245-246), cfr. J. Finkenzeller, «Die christologische und ekklesiologische Sicht der gratia Christi in der Hochscholastik», e[n:] MThZ 11 (1960) 169-180).

131. 131. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 8 (*Opera omnia* III, 185; Trad. Edith Stein, *Edith Steins Werke* IV, Louvain 1955, 442).
132. Máximo, *De variis difcilibus locis* (PG 91, 1165D-1168A).
133. «Nondum considerasti quanti ponderis sit peccatum» CDH I, 2, 1.
134. Misal Romano, Plegaria Eucarística I.
135. Misal Romano, Oración antes de la comunión.
136. CIC 624. Cfr. Jn 19, 30.42; Col 1, 18; Hb 4, 4-9.
137. J. Ratzinger, *Einführung ins Christentum*, München 1968, 242.
138. Sobre la interpretación de este artículo, cfr. J. Ratzinger, *Einführung ins Christentum* 242-249; H. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985, 268-537; M. Bordoni, *Gesù di Nazaret. Signore e Cristo*, Roma 1986, 288-292 y 521-537; J. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* 277-281.
139. Juan Pablo II, *Communio personarum*. Vol 5. Jesus Christus der Erlöser. Cathehesen 1986-1989, St. Ottilien 1994, 377.
140. Cfr. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm* 76-78.
141. Juan Pablo II, *Communio personarum* 5, 377-378.
142. Mandorla: Aureola de forma ovalada que enmarca la imagen de Cristo o de la Virgen en la pintura y escultura de la iglesia bizantina y en el románico (N. del T.).
143. H.-J., Schulz, «Die "Höllenfahrt" als "Anastasis". Eine Untersuchung über Eigenart und dogmengeschichtlic Voraussetzungen byzantinischer Osterfrömmigkeit», en: ZKTh 81 (1959) 1-66, aquí: 9; E. Lucchesi Pall Höllenfahrt Christi, en: LCL 2, 322-331, aquí: 323-324 (1970); P. Plank, «Die Wiederaufrichtung des Adams und ihre Propheten. Eine neue Deutung des Anastasis-Ikone», en: OstKSt 41 (1992) 34-49.
144. CIC 635.
Esta antigua homilía del Sábado Santo se encuentra entre las obras de Epifanio de Salamis, PG 43, 439-464; c
145. Ps.-Epifanio, *Homilia*, PG 43, 443-444.
146. Schulz, *Die «Höllenfahrt» als «Anastasis»* 26.
147. Idem, 1-3.
148. Tomás de Aquino, *Summa Theologica* III, q. 52, a. 3 (DThA 28, 173).
149. Idem, q. 52, a. 2 (DThA 28, 168-169).
150. Las ideas sobre el Sábado Santo nos las ofrece brevemente Hans Urs von Balthasar en Adriana de Espir «Über das Geheimnis des Karsamstags», en: IKaZ 10 (1981) 32-39; cfr. también Balthasar, *Erster Brief auf Adrenne von Speyer*, Einsiedeln 1975[2]
151. H. U. v. Balthasar, *Theologie der drei Tage* (nueva ed.), Einsiedeln, 1990, 143. Más bibliografía sobre el tema (selectivamente): Idem, *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie* IV, 387-400; Idem, *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Einsiedeln 1999[3]; W. Maas, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Einsiedeln 1979; Idem, «Absteigen zur Hölle. Aspekte eines vergessenes Glaubensartikels», en: IKaZ 10(1981) 1-18; c también todo el fascículo de IKaZ 10 (1981).
152. Balthasar, *Pneuma und Institution* 394.
153. Balthasar, *Pneuma und Institution* 397.
154. Idem, 398.

V.
La glorificación del Hijo de Dios

La vida terrenal de Jesús nos enseña que la muerte no tiene la última palabra sobre nuestra existencia. En los tr últimos misterios de nuestra confesión de fe —Jesús ha resucitado, ha subido a los cielos y está sentado a la derecha del Padre y volverá para juzgar a los vivos y a los muertos— se descubre que el ser tiene sentido y que el mundo no es un caos ciego, sino «cosmos», es decir, realidad ordenada y buena. Vamos a acercamos ahora a est misterios.

1. Al tercer día resucitó de entre los muertos

No hay tema sobre el que los primeros autores cristianos hayan escrito tanto como sobre la resurrecció corporal de Cristo.' Este artículo de fe es tan escandaloso que los autores cristianos se han esforzado en hacer comprensible a los paganos. Para el judaísmo —en cuanto cree, con los fariseos, en la resurrección—, la resurrección de Cristo, es inaceptable, porque con ella se reconocería su importancia mesiánica y escatológica. resurrección sólo ocurrirá al final de los tiempos. Pero, si Cristo ha resucitado, tendrá que ser reconocido com Mesías. Para los paganos, la resurrección es un sinsentido. La inmortalidad del alma es aceptada, pero no l resurrección de un cuerpo. Esto ya lo experimentó Pablo en Atenas (Hch 17, 31-32). El filósofo Celso (siglo 11/III) escribe, hacia la mitad del siglo II, lleno de indignación, contra esta doctrina: «Es ésta una esperanza qu sólo es apta para los gusanos. Pues ¿qué alma podría desear un cuerpo putrefacto?»[2] Aún más claro es en esto el neoplatónico Porfirio († 305). En su biografía sobre Plotino menciona que éste había rechazado que se le hicie una estatua —se entiende de su cuerpo—, pues él estaba avergonzado de vivir en un cuerpo. «¿No es ya suficiente llevar a cuestas una imagen, con la que la naturaleza nos ha revestido? No, ¡tú pides que acepte libremente qu una imagen de mi imagen permanezca como algo perdurable, como si esta imagen fuese algo deseable!»[3] También Porfirio polemiza duramente, en su escrito *Contra los cristianos*, contra el «sinsentido» de la doctrina cristiana de la resurrección. Todos estos testimonios no sólo dicen «lo mucho que el helenismo tenía que comba filosóficamente -desde su aversión al dualismo, enemigo del cuerpo—, la doctrina central del cristianismo. También muestran que esta doctrina habría que considerarla como contraria a la razón e incluso como un blasfemia a Dios»[4].

Pero tanto más evidente es constatar cómo la predicación cristiana ha escogido aquí el camino más difícil y l poco que ha intentado suavizar el escándalo de la corporalidad de la resurrección. La Iglesia no ha permitido q su fe se «helenizara». Siempre ha conocido con Pablo: «Si Cristo no ha resucitado, nuestra predicación es vana nuestra fe un sinsentido». Lo que Pablo escribió a los corintios, sigue teniendo hoy validez: «Si nosotros hem puesto nuestra esperanza en Cristo sólo en esta vida, somos más miserables que todos los demás hombres» (1 C 15, 14.19). Nuestra fe carecería de fundamento, si Cristo hubiese muerto, pero no hubiese resucitado. Si Cris permaneció en la muerte, su cruz ha sido una muerte horrible y sin sentido, que no nos ha redimido. Nuestra sería en un muerto, en un cadáver; nuestra fe sería el recuerdo de un hombre perteneciente al pasado, y no el d uno que ha dicho: «Yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo» (Mt 28, 20).

Los Padres de la Iglesia vieron las muchas relaciones que existían entre la resurrección y los otros artículos d fe. La resurrección nos dirige ala creación. Si todo lo que hay, tanto espiritual como material, ha sido creado p Dios, es decir, él así lo ha querido, ninguna de sus obras será perecedera. En la resurrección de Cristo cuerpo alma son glorificados: Dios lo hace todo nuevo.[5] En esto consiste también la importancia soteriológica de la resurrección. En la asunción de la carne por Cristo, la carne, se ha convertido en el punto eje de nuestra salvació Tertuliano († 220) lo expresa de forma concisa: *caro cardo salutis*.[6] Ireneo de Lyón parte, en su argumentación, de la teología sacramental: Si pan y vino «asumen la palabra de Dios y se convierten en el cuerpo y sangre de Cris y si, con ello, se fortalece y se mantiene la sustancia de nuestra carne, ¿cómo pueden ellos [los gnósticos] discu que la carne es asumible como regalo de Dios, que es la vida eterna? [La carne] es alimentada con la sangre y cuerpo del Señor, y es uno de sus miembros»[7] En el ámbito de la escatología, es, por último, valiosa la convicción de que Dios nunca dejará caer en la corrupción nada de todo lo bueno que él ha creado.

a) Contexto de la promesa de la resurrección de Jesús

La esperanza de la resurrección ya existía entre el pueblo veterotestamentario, antes incluso de la venida d Cristo. Con toda claridad aparece, primero, en el libro de Daniel (12, 2), y, después, en el segundo libro de lo Macabeos (7, 9.11.13.23.29). Los fariseos y algunos coetáneos de Cristo creían en la resurrección de los muert (cfr. Hch 23, 6; Jn 11, 24). Jesús mismo la enseña con toda claridad (cfr. Mc 12, 18-27). La resurrección e esperada «el último día» (Jn 6, 40) y está relacionada con el juicio universal (cfr. Jn 5, 25-29). Jesús ha resucita muertos (cfr. Mc 5, 21-42; Lc 7, 11-17;Jn 11), como también lo hicieron, antes que él, los profetas (cfr. 1 Co 17 17-24; 2 Co 4, 8-37). Estos actos taumatúrgicos eran signos del poder omnímodo de Jesús; eran tipos de resurrección venidera de entre los muertos, pero no eran ella misma, pues los resucitados por Cristo volvieron a vida mortal de la tierra.

Las palabras misteriosas de Jesús sobre sus sufrimientos inminentes y sobre la resurrección del Hijo del homb presagian algo totalmente nuevo. Los evangelios sinópticos nos transmiten que Jesús anunció por tres veces s sufrimientos inminentes, pero también su resurrección foral (Mc 8, 31-33; 9, 30-32; 10, 32-34par.). No hay raz que valga para poner en duda la autenticidad de estas profecías. Son tan extrañas para la imaginación y esperanz de sus coetáneos, que es imposible derivarlas de modelos judíos. Pero, por otra parte, son tan coherentes con to lo que Jesús mismo manifiesta sobre su misión, mediante gestos, obras y palabras, que pueden ser considerad como una especie de eco fiel de la doctrina de Jesús.[8]

Hemos de intentar poner en claro el alcance enorme de estas profecías sobre sus sufrimientos y su resurreccić En la predicación de Jesús corren parejas la revelación paulatina de su identidad como Mesías, como Hijo d hombre celestial y como Hijo de Dios, con la revelación cada vez más clara de su inminente camino de dolores de su consecuente resurrección. El anuncio del Reino de Dios a punto de llegar, mejor, ya presente está indisolublemente unido con esta doble profecía. Jesús anuncia la llegada de los últimos tiempos, en los que Di llevará a casa a su pueblo, restaurará a Israel y el reino de la paz y de la justicia será instaurado. Pero el Reino Dios llega de forma distinta a como se esperaba. Él mismo, Cristo, es el centro de este Reino, y, por eso, es Reino llega a través de su misión, es decir, por su muerte «por muchos» (Mc 10, 45), y por su resurrección. Seg sea la postura que se tome ante él, se decide o la entrada en el Reino de Dios o su exclusión. Los tres anuncios sus sufrimientos son la ocasión inmediata para instruir a los discípulos. A ellos se les promete el mismo desti que a Cristo: persecución y premio. A él sólo se acerca quien va con él, toma su cruz en su seguimiento y confi ser su partidario (cfr. Mc 8, 324-38).[9]

En los Evangelios percibimos el dramatismo que la incomprensión del mensaje de Jesús y de su realizació conllevaba para los discípulos. Jesús les dejó entrever, ya al principio, la serie de estos acontecimientos.[10] Pero su explicación sólo ocurrirá después de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo: Que Jesús es el Mesías, el Hi de Dios vivo (Mc 8, 29; Mt 16, 16).[11] Es ahora, cuando el primero de los doce elegidos por Jesús proclama solemnemente, inspirado por Dios (cfr. Mt 16, 17), la identidad de Jesús, que empieza Jesús a confiarles: que « Hijo del hombre tiene que padecer mucho y ser desechado por los ancianos, sumos sacerdotes y escribas, s entregado a la muerte y resucitar al tercer día» (Mc 8, 31). Este «tiene que» no significa una coacción exterior un destino ciego, sino el decreto salvífico del Padre, que «tiene» que realizarse de esta manera. Sufrimient muerte y resurrección de Jesús pertenecen al «drama escatológico».[12] Para los discípulos, la «necesidad divina» es algo incomprensible. Que el Mesías tenga que padecer, en vez de ser el portador del reino de la paz, es contrari sus expectativas. No hay otras palabras de Jesús tan duras como la reprensión que le hace a Pedro cuando é quiere apartarlo de su camino de dolores: «Apártate detrás de mí (lit. vutxys afow tov), Satanás, porque tu pensamientos no son de Dios, sino de los hombres» (Mc 8, 33).

b) Acontecimiento histórico y trascendente

El anuncio que hace Jesús de su resurrección choca con la incomprensión de los discípulos. «... y s preguntaban entre sí qué significa eso "cuando resucite de entre los muertos"» (Mc 9, 9). ¿Qué les llevó, despu de la resurrección, a dar testimonio ante el mundo sobre este acontecimiento tan incomprensible? Según dicen l cuatro evangelios, los discípulos llegaron a esta fe en dos etapas. Primero, encontraron el sepulcro vacío; despu se les apareció Jesús mismo.[13]

La antropología judía prohibe hablar de la resurrección, si el sepulcro no esté vacío. «Imaginémonos en q situación se encontraban los discípulos de Jesús en Jerusalén al anunciar su resurrección, siendo así que, a la vi del sepulcro vacío, en el que había sido sepultado Jesús, siempre podrían haber sido refutados».[14] Esto representa un presupuesto para el anuncio de la resurrección corporal de Cristo. Los testigos postpascuales insisten en es concreta corporalidad, a pesar de todas las dificultades con las que se podrían haber encontrado por parte de l judíos, que esperaban la resurrección del cuerpo sólo en la parusía; y más tarde, por parte de los paganos, pa quienes una resurrección no era más que una imaginación grotesca y vulgar. A sus discípulos les habría sido m fácil venerar a Jesús en el sepulcro, como un mártir, como lo hicieron los discípulos de Juan. A éstos les hab prometido el profeta Daniel una segura resurrección gloriosa (Dn 12, 2-3), y en sus sepulturas se fu desarrollando un culto martirial ordinario.[15] La ausencia de referencias a este culto fundamenta los anuncios sobre el sepulcro vacío.

La cuestión del sepulcro vacío está en sí abierta a diferentes interpretaciones. Los sumos sacerdotes y lo ancianos hicieron correr la especie de que «sus discípulos habían venido de noche y lo habían robado» (Mt 2 13). Pero la difusión de esta especie es ya un indicio importante de que el encontrar el sepulcro vacío no e invención de una generación posterior de discípulos de Cristo.[16] En toda la primitiva polémica judía contra la resurrección de Cristo, tampoco se encuentra ninguna indicación de que el sepulcro hubiese quedado intacto.[17] La información que nos da el evangelio de Juan de que en el sepulcro vacío se habían encontrado los lienzos en suelo y el sudario, no en el suelo con los lienzos, sino plegado en un lugar aparte (Jn 20, 6-7), habla y indirectamente contra la especie del robo del cadáver. Los discípulos apenas se habrían preocupado de quitarle sudario y de abandonarlo.[18] El hecho de dejar allí los lienzos nos da a entender la total «indiferencia» del

resucitado, que no abandonó el sepulcro con pies y manos atados con lienzos y con el rostro cubierto con sudario, como Lázaro (Jn 11, 44)[19]. El dejó tras sí en la resurrección todo lo que pertenecía a la muerte.

La *gnosis* redujo muy pronto la resurrección a algo espiritual, significando con la «Resurrección» la subida de alma a Dios, abandonando el cuerpo[20]. Entre la muerte y la resurrección de Jesús está el misterioso Sábado Santo, es decir, la colocación del cadáver de Jesús en el sepulcro y la «bajada a los infiernos» del alma de Jesús. El Señ ha resucitado *del sepulcro*: La idea de que la resurrección ocurre *en* la muerte, deja mucho que desear, pues desprecia el testimonio de la muerte real de Jesús, tal y como se expresa en el entierro de Jesús y en l «resurrección *al tercer día*»[21]. El más antiguo *kerygma* de la Iglesia acentúa ya esta secuencia (muerto — sepultado — resucitado; cfr. 1 Co 15, 3-4), que se corresponde con la serie histórica de los acontecimientos.

Difícilmente, pues, se podrá poner en duda la credibilidad de la tradición sobre el sepulcro vacío. La apariciones de Jesús son el segundo testimonio de su resurrección. «Cristo se apareció a Cefas y después a l doce» (1 Co 15, 3). Ambos testimonios son necesarios y se complementan mutuamente. Pues el sepulcro vacío por sí no nos lleva a la fe en la resurrección. Sólo las apariciones de Jesús a los discípulos les ponen en claro q su cadáver ya no está en el sepulcro: «No está aquí; ha resucitado» (Lc 24, 6). El discípulo a quien Jesús amab fue el primero que vio el sepulcro vacío, los lienzos y el sudario, y creyó (Jn 20, 8). Pero tampoco las aparicion son de por sí un testimonio seguro de la resurrección. Las apariciones pascuales «sin el sepulcro vacío, hecho conocido por la Iglesia primitiva, hubieran podido ser entendidas como apariciones normales de muertos, qu había por todas partes»[22].

Siempre se está afirmando que el sentido profundo de la fe pascual consiste en que la causa de Jesús sigu avanzando. «La cuestión sobre la resurrección de Jesús no [es], en fin de cuentas, una cuestión sobre e acontecimiento del Viernes Santo, sino sobre el Jesús terrenal, una cuestión sobre la forma en que su causa pudo transformar después, y hoy también, en una realidad vivencial»[23]. Las visiones de Cristo son interpretadas

algo así como invenciones de los apóstoles, nacidas de su tristeza: «En Pascua, se le vinieron a la mente de aq Pedro acongojado y triste, a pesar de haberlo negado y a pesar de su muerte [...] las palabras de perdón que Jes le dirigió. "Lo ha visto"»[24]. Contra una tal negación de la facticidad de la resurrección y de la interpretación anexa de la fe pascual como producto de la fe de los primeros cristianos, habla el sentido crítico de éstos acerca d anuncio pascual. Nunca dijeron que esperaban alegres una aparición del Señor resucitado. Más bien reaccion incrédulos ante el anuncio del sepulcro vacío y del mensaje de los angeles, que les trajeron las mujeres. «Ell tuvieron por un desvarío todas aquellas palabras y no les creyeron» (Lc 24, 11). En la tarde de Pascua Jesús apareció a los once y «les echó en cara su incredulidad y dureza por no haber creído a los que le habían vis resucitado» (Mc 16, 14). No estaba lejos de los discípulos la idea de que las apariciones de Jesús podían s fantasmas (Mc 6, 49). Realmente, el judaísmo — y toda la antigüedad — no desconocía que las almas o los espíritus de los muertos se podían aparecer. Famosa es la consulta de Saúl a la pitonisa de Endor (1 S 28, 7-19). se hubiese tratado de una tal aparición del muerto, seguro que habría tenido con ella un gran consuelo. Hubie sido suficiente para reconocer a Jesús como «el profeta, poderoso en palabras y obras» (Lc 24, 19), pero no pa creer en su resurrección. En las noticias evangélicas sobre las apariciones, la iniciativa siempre la tiene Cristo, los que lo ven. El discípulo no se hace testigo de la resurrección por su fe en ella, sino porque Cristo lo hace s testigo soberano, al manifestársele visible, concreto, y corporalmente. «Las apariciones pascuales no se explic por la fe de los discípulos, sino, al contrario, la fe pascual sólo se explica por las apariciones»[25].

La identificación del que se aparece se realiza, sobre todo, por la identificación de su cuerpo: «¿Por qué está asustados y suben esos pensamientos a vuestros corazones? Mirad mis manos y mis pies, soy yo mismo» (Lc 2 38-39). Las heridas dan testimonio inequívoco de quién es ése a quien los discípulos están mirando (cfr. Jn 20.2 29). Sus gestos corporales actúan como signos de reconocimiento (cfr. Lc 20, 30-31.35). María Magdalen reconoce a Jesús por el tono inequívoco de su voz (Jn 20, 16). El haber comido y bebido con Jesús, después de resurrección, es citado por los apóstoles, en su predicación, como argumento de la realidad de la resurrección (c Hch 10, 41). Testigos de la resurrección son sólo aquellas personas que han conocido a Jesús antes de la Pascu Es él mismo, «es el Señor» (Jn 21, 7). Pedro considera el tiempo desde después de la resurrección hasta Ascensión como tiempo de la vida terrenal de Jesús., «... durante todo el tiempo que el Señor Jesús entró y sal con nosotros» (Hch 1, 21-22). El crucificado y el resucitado son el mismo.

Pero este cuerpo idéntico es ahora totalmente otro. Los dos discípulos de Emaús pasaron la mayor parte del d con Jesús, pero «sus ojos estaban cegados y no podían conocerle» (Lc 24, 16). Jesús ya no está constreñido ni tiempo ni al espacio. Entra con las puertas cerradas (Jn 20, 19.26); tan pronto como los discípulos de Emaús reconocen como el Señor, dejan de verlo (Lc 24, 31). Teniendo presente a Cristo, Pablo habla de un «cuerp pneumático», que sustituye al «cuerpo psíquico» (1 Co 15, 44). El cuerpo terrenal es un cuerpo «animado»; cuerpo resucitado, uno «transido por el espíritu», colmado por el Espíritu Santo. Esta «pneumatización» no h que confundirla con la «espiritualización» en el sentido que le da la *gnosis*. Pablo saca de aquí el argumento de que también nuestro cuerpo será vivificado realmente por el Espíritu Santo, y «henchido» totalmente por él: «Si espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos, mora en vosotros, el que resucitó a Jesucristo de ent los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que mora en vosotros» (Rm 8, 11).

El sepulcro vacío y las apariciones de Cristo son huellas históricas de la resurrección de Cristo. Pero ésta e también un acontecimiento trascendente, que manifiesta importantes diferencias con otros acontecimientos de vida de Jesús. Mientras que, por ejemplo, el cuerpo resucitado de Lázaro podía ser visto por todos los presentes, Cristo resucitado no se manifiesta a todo el pueblo, «sino a los testigos que había elegido antes» (Hch 10, 41 Pero el momento de la resurrección nadie lo ha visto. La liturgia pascual ensalza, por ello, este misterio con l siguientes palabras: «Bendita noche, a la que le fue concedido conocer la hora en la que Cristo resucitó de ent los muertos».[26]

c) Importancia trinitaria, eclesiológica y soteriológica de la resurrección de Jesús

Hasta hoy se ha seguido indagando sobre la cuestión de la historicidad de la resurrección. Para poder sondear magnitud de este misterio, consideraremos a continuación lo que nos quiere decir este misterio sobre Dios mism lo que significa el encuentro de los discípulos con Jesús resucitado y cómo les cambió la vida.

La importancia trinitaria de la resurrección de Jesús

En el acontecimiento de la resurrección se nos revela Dios en su Trinidad.[27] La Escritura la describe ya como obra del Padre, ya como obra del Hijo, ya como obra del Espíritu Santo. Aunque las obras de la Trinidad son t inseparables como el ser mismo de la Trinidad,[28] la Iglesia acostumbra a atribuir las obras de poder al Padre, las obras de sabiduría al Hijo y las obras del amor al Espíritu Santo (cfr. DH 3326). Así manifiesta el Padre su pod en la resurrección de Cristo de la muerte a una vida nueva. Él es el primero que obra la resurrección. Como Pal escribe, el Padre «ha manifestado su fuerza poderosa, que actuó en Cristo resucitándolo de entre los muertos» (1, 19-20).

El Padre ensalza al Hijo en la resurrección como Kyrios (F1p 2, 9-11), haciéndolo digno del reconocimiento, glorificación y adoración del eterno nombre de Hijo de Dios.

Pero la Escritura habla también de una resurrección de Jesús, gracias al propio poder, a la obra activa del Hij Así anuncia Jesús, en el sermón prepascual, que el Hijo del hombre tiene, primero, que sufrir y morir, par después resucitar (cfr. Mc 8, 31). En el Evangelio de Juan dice él expresamente: «Yo doy mi vida para volverla tomar... tengo poder para darla y tengo poder para volverla a tomar» (Jn 10, 17-18). La resurrección es la plenit de la revelación de Cristo. Durante la vida terrenal de Jesús, permaneció misteriosamente oculta la gloria, que tenía cabe el Padre, «antes de que el mundo existiese» (Jn 17, 5). Mas en la resurrección se revela que «en Cris habita realmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2, 9). La resurrección nos revela que Cristo no e precisamente ahora uno con el Padre, ni que conseguirá ahora la adopción (adopcionismo), sino que ya lo e durante toda su vida terrenal.[29]

Cuando Pablo dice que «Cristo ha sido resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre» (Rm 6, 4), es aludiendo al papel del Espíritu Santo en la obra de la resurrección. Pues ya en el Antiguo Testamento la glor (kabod) de Dios estaba íntimamente unida con el espíritu (cfr. Ex 24, 17; 40, 34; Ez 10, 4). También alude a Espíritu Santo la expresión «poder de Dios»: «Pues aunque fue crucificado en su debilidad, sin embargo vive p el poder de Dios» (2 Co 13, 4).[30] El Espíritu Santo es el «dispensador de la vida» (DH 150); él lo hace todo nuevo. Resucitado por la fuerza del Espíritu Santo a una nueva vida, Cristo se convierte en «espíritu dispensador de vid (cfr. Rm 8, 11; 2 Co 4, 14). La tarde del día de Pascua fue Jesús a sus discípulos, «... sopló sobre ellos y les dij "Recibid el Espíritu Santo"» (Jn 20, 22). Igual que Dios inspiró en el rostro de Adán un soplo de vida (Gn 2, 7 así también inspiró Cristo en sus discípulos una nueva vida después de su resurrección. El soplo es el Espíri Santo, que lo hace todo nuevo. En la resurrección se cumple la profecía de Jesús: «Quien tenga sed, venga a m beba», queriendo con esto significar el don del Espíritu como agua viva. «Pues aún no había sido dado el Espíri ya que Jesús no había sido aún glorificado» (Jn 7, 37-38.39). La inmensa sed de los hombres queda saciada has la vida eterna por la donación postpascual del Espíritu Santo, pues «ésta es la vida eterna: que te conozcan a único Dios verdadero y a Jesucristo a quien enviaste» (Jn 17, 3).

La importancia eclesiológica de la resurrección de Jesús

Muchas informaciones sobre la resurrección acaban con el envío de los discípulos a dar testimonio de Cris resucitado. En la tarde de Pascua dijo el Señor a sus discípulos: «Como mi Padre me ha enviado, así también envío yo» (Jn 20, 21). Ya en la comunidad prepascual participaron realmente los discípulos del Reino de Dios, su misión y de su poder, por su participación en la comunidad de Jesús. Por las apariciones pascuales, l comunidad prepascual de destino queda integrada en Jesús; ellos se hacen testigos y comensales de su glori Como comensales postpascuales, ya están con él en la perfección y se hacen testigos, de alguna manera des aquí, de lo que ellos han visto y oído, y de lo que ellos han podido saborear de su palabra (1 Jn 1, 1). Lo má característico de las apariciones consiste en que éstas nos dan a entender una especial relación entre los testigos el tes tificado, precisamente lo que para Pablo constituye el «apóstol». Desde esta perspectiva, el apóstol apare como uno a quien Cristo, al aparecérsele, lo ha llevado á su perfección escatológica. El apóstol entra en l historia, desde la gloria en la que él ha tomado parte y, por ello, se hace testigo del Señor que volverá.[31] La identificación del resucitado con sus testigos configura su situación especial, que la revelación nos ofrece: l

doce apóstoles son las doce piedras sillares de la Jerusalén mesiánica. (Ap 21, 14). El cumplimiento de l comunidad prepascual de los testigos con el Resucitado es un acontecimiento constitutivo de la Iglesia. Pe pertenecer a él no es un privilegio, sino una misión. Y como Cristo es el enviado, pertenecer a él significa misió Los apóstoles son enviados por Jesús para ser sus testigos. Los «testigos predestinados por Dios» (Hch 10, 41) hablan de sus impresiones, sino —y esto aparece muy claro en Pablo— de que se saben testigos, de que Cristo habla a través de ellos, a través de su palabra. Cristo siempre está presente en el **kerygma** y, precisamente lo está porque a través de las apariciones se ha cumplido lo que había empezado en la misión prepascual: que Jesús mantiene para sí la misión que Dios le ha encomendado, sino que la transfiere y la comunica. El Resucitado vi en sus testigos. Esta identificación configura la normatividad de la tradición apostólica. El kerygma de los apóstoles estaría vacío, como Pablo objeta a los corintios (1 Co 15, 14) si Cristo no hubiese resucitado, pues, en este caso, esta palabra, quizás podría ser una genial interpretación, pero no la palabra, que los apóstoles h experimentado: «Que Cristo tiene el poder de edificar» (Hch 20, 32). «Mi mensaje y mi predicación no fueron c palabras persuasivas de saber humano, sino como demostración de espíritu y de virtud, para que vuestra fe no fundara en sabiduría de hombres, sino en la fuerza de Dios» (1 Co 2, 4-5).

La importancia soteriológica de la resurrección de Jesús

Pablo confiesa que «Cristo resucitó al tercer día, según la Escritura» (1 Co 15, 4). Este dato temporal coloca resurrección en una dimensión escatológica[32] «No se trata de un dato histórico, sino de uno escatológico [...] Tres días son el tiempo de la obra salvífica de Dios»[33]. En realidad, ya fue Isaías quien profetizó la resurrección del Siervo de Dios como parte del plan de salvación de Dios. «El Señor quiso consumarle en el sufrimiento.

Si ofrece su alma víctima por el pecado, verá una descendencia muy duradera; la voluntad del Señor est conducida por su mano. Por cuanto se angustió su alma, verá la luz y se saciará aquel mismo justo...» (Is 53, 1 11)[34]. «Si Cristo ha resucitado,[35] esto sólo puede significar para un judío que Dios mismo ha confirmado l presencia prepascual de Jesús». Y esto quiere decir «que Dios ha tomado partido por él en contra de sus asesinos»[36]. Dios lo ha justificado —así lo confirma el esquema de las primeras alocuciones de los apóstoles en los Hechos de los Apóstoles—: «Dios lo ha constituido Señor y Mesías, a este Jesús, a quien vosotros habéis crucificado» (Hch 2, 36).

El hecho de que el Jesús resucitado sea adorado, según el testimonio neotestamentario, nos indica que podem ya contar muy pronto con la confesión de la divinidad de Jesús. El anuncio de la iglesia primitiva —partiendo de la más antigua cristología— se ha referido a esta realidad, en la que el mundo se encuentra después de la resurrección, con el nombre de *Kyrios*. El resucitado es *Kyrios*, él participa de la gloria de Dios; él es nuestro paráclito junto al Padre (Rm 8, 34). «Porque si confiesas con tu boca al Señor Jesús y crees de corazón que Di lo resucitó de entre los muertos, serás salvado» (Rm 10, 9). Porque por esto el Señor murió y resucitó, para s Señor de vivos y muertos» (Rm 14.9). Desde la Reforma, tanto la dogmática protestante como la católica, h subrayado de tal manera la resurrección, que muchas veces da la impresión de que la resurrección «no es otra co que una añadido justificativo de la muerte expiatoria y justificante de Jesús»[37]. Una visión unilateral de la muerte de Jesús como satisfacción penal, reduce su importancia salvífica o bien a una ejemplaridad, o bien a un justificación forense, en la cual Dios pronuncia una sentencia judicial sobre la humanidad pecadora y le conce su salvación. Una interpretación de este tipo no agota la dimensión soteriológica del Resucitado.[38]

En tiempos de Jesús, estaba muy extendida la creencia de que la resurrección de los muertos tendría lugar foral de los tiempos y que no sería la resurrección individual, sino la resurrección universal de todos. La esperan en la superación definitiva de la muerte pertenece al cambio de «Eon», cuando venga definitivamente el Reino Dios. Ya en el Antiguo Testamento se abrió camino esta esperanza. Isaías habla de la promesa del banquet mesiánico para todos los pueblos: «Despeñará a la muerte para siempre, enjugará el Señor las lágrimas de to semblante» (Is 25, 8). «La resurrección, como categoría escatológica, ya era conocida por el judaísmo, pero só en relación con el cambio esperado de ese "Eón" venidero. La idea de que el suceso escatológico de l resurrección se pudiera anticipar en el caso de un hombre concreto, cualquiera que éste fuere, era totalmente aje al judaísmo»[39]. La resurrección es algo nuevo en la fe cristiana, indeducible.

¿Qué significa, desde la perspectiva de esta esperanza, que la resurrección de Jesús, no era en absoluto un vuelta a la vida terrenal, sino una resurrección definitiva?. No era la continuación de la vida después de la muer —vida que se espera para todas las almas de los muertos—, sino una resurrección corporal. (cfr. Lc 24, 39). El sepulcro estaba vacío, pero no fue sencillamente una reanimación del cadáver, como ocurriera en la resurrecció de los muertos obrada por Jesús. El hecho de que se llamara a este acontecimiento «resurrección» o «despertar entre los muertos», nos atestigua que los discípulos lo veían en relación con la resurrección universal definitiv del último día; siempre, claro, teniendo en cuenta lo que Jesús les había dicho y sus encuentros con el Resucitad

La importancia para la historia de la salvación de la resurrección de Jesucristo consiste, según esto, en que él n ha resucitado solo; su resurrección es el comienzo y la causa y, en cierta manera, la realización de la resurrecci universal de los muertos. La resurrección universal en el último día no es otro acontecimiento aislado, sino qu pertenece indisolublemente a la resurrección de Jesús. El último día ya ha comenzado. La muerte de Jesucristo

«el día y la hora» de la venida de la gloria del Reino de Dios. El Reino de Dios está presente y, con él, el últim día. En la mañana de Pascua ha empezado la nueva creación.

La predicación apostólica ha expresado todo esto de muy variadas formas. San Pablo, por ejemplo. dice:

> «Pero, no, Cristo resucitó de entre los muertos, primicia de los que duermen. Porque como la muerte vino por un hombre, también por un hombre la resurrección de los muertos. Así como mueren todos en Adán, así también todos serán vivificados en Cristo, pero cada uno en su orden: laprimicia Cristo;después los de Cristo que creyeron en su venida; luego será el fin, cuando haya entregado el reino a Dios y al Padre» (1 Co 15, 20-24).

Cristo es, pues, «el primogénito de los muertos» (Col 1, 18). Con su resurrección ya ha comenzado l resurrección universal del último día. Ella se manifestará y se realizará en la venida definitiva de Jesús. L resurrección de Jesús no fue un acontecimiento aislado, igual que su muerte en la cruz tampoco fue un fracas aislado. En ambos acontecimientos se trata de los últimos momentos decisivos en la historia: «El fin de lo tiempos ya ha comenzado para nosotros» (cfr. 1 Co 10, 11), y la renovación del mundo ya ha sido fundamentad irrevocablemente. (LG 48, 2). Sólo desde esta perspectiva de los acontecimientos pascuales se hace comprensibles ciertos aspectos de la esperanza cristiana en la resurrección. Antes que ninguno, el ya tratad problema de la «inminencia» de la llegada del Reino; después, la idea de que nosotros ya hemos resucitado c Cristo; y, finalmente, la otra esperanza, que aparentemente está en contradicción con esto, de que nosotro resucitaremos en la venida definitiva de Cristo.

Resurrección e inminencia del Reino

Si Cristo ha resucitado, la resurrección universal de los muertos ha comenzado. ¿Puede tardar aún mucho has que venga? Pablo, y con él toda la Iglesia primitiva, esperaban vivir aún aquí en la tierra la venida definitiva d Cristo. «Otros ya murieron» (1 Co 15, 6). ¿Qué pasará con éstos? En la más antigua de sus cartas, la de lo tesalonicenses, los consuela el apóstol así: La venida definitiva de Cristo será igual para todos, para los que y murieron y para los que hemos quedado aquí en la tierra (cfr. 1 Ts 4, 13-17).

Más tarde, cuando el apóstol estaba prisionero, tuvo que contar para sí mismo con la posibilidad d experimentar la muerte aún antes de la venida definitiva de Cristo. En estas circunstancias, le parece que la mue es incluso deseable, pues él desea estar con Cristo:

> "Según mis ansias y esperanza de que en nada seré confundido; antes bien, que con toda confianza, así como siempre, también ahora Cristo será engrandecido en mi cuerpo, ya por vida ya por muerte. Porque para mí el vivir es Cristo y el morir, ganancia. Y aunque el vivir en carne es para mí trabajo fructuoso, no sé en verdad qué debo escoger, pues me veo apremiado por las dos partes: tengo deseo de ser desatado de la carne y estar con Cristo, que es para mí mucho mejor; pero el permanecer en la carne es necesario para vosotros» (Flp 1, 20-24).

Es asombroso comprobar que el retraso de la venida definitiva del Señor no produjese en la iglesia primitiv una mayor desorientación. Para ello sólo hay una explicación válida: Cristo no es esperado sólo como el que tie que venir, sino que es creído como el que ya está presente. Cristo está en el centro de la fe y de la esperanz cristianas.[40] Ya antes de la Pascua había Cristo reunido junto a sí a los discípulos que él mismo había escogido «para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3, 14). Ellos le pertenecen (cfr. Lc 22, 56-59) y está con ellos de forma inseparable: «Quien a vosotros oye a mí me oye» (Lc 10, 16). Esta unión tan íntima n desaparece después de la resurrección, sino que recibe una importancia y una fuerza nuevas y universales: «Mi que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación del mundo» (Mt 28, 20). Pablo tiene la segurid de la victoria: Nada nos separará del amor de Cristo (Rm 8, 35.39).

El nuevo ser en Cristo

La realidad que todo lo ilumina es la de estar-con-Cristo, mejor, ser-en-Cristo. De ello ya había hablado Pab con frecuencia. Como estamos en Cristo, podemos decir: «Porque si vivimos, vivimos para el Señor; si morim morimos para el Señor. Así, ya vivamos, ya muramos, somos del Señor. Porque por esto el Señor murió, para s Señor de vivos y muertos» (Rm 14, 8-9). Esta manera de ver las cosas nos hace comprender por qué se nos pue prometer una resurrección no sólo para el futuro, sino para el presente.

San Pablo nos enseña que en el bautismo ocurre un morir con Cristo. Pues «porque somos sepultados con él la muerte por el bautismo, para que, como Cristo resucitó de la muerte a la vida, así también nosotros vivam una nueva vida» (Rm 6, 4). Los bautizados tienen que considerarse a sí mismos como muertos al pecado, «pe vivos para Dios en nuestro Señor Jesucristo» (Rm 6, 11). Esta nueva vida es realmente un ser-en-Cristo, e Resucitado. Por ello vale decir: «Pues si alguna criatura es hecha nueva en Cristo, pasó lo viejo; y he aquí qu todo es nuevo» (2 Co 5, 17). Y va tan lejos Pablo que llega a decir: «Por lo cual, si resucitasteis con Cristo buscad las cosas que son de arriba, donde Cristo está sentado a la derecha del Padre» (Col 3, 1). Y aún con m claridad nos dice: «Pero Dios, que es rico en misericordia, por el gran amor con que nos amó, aun cuand estábamos muertos por los pecados, nos dio la vida en Cristo, por cuya gracia somos salvados; y con él n resucitó y nos hizo sentar en los cielos con Jesucristo» (Ef 2, 4-6).[41] La nueva vida con Cristo es ya participación en su resurrección, aunque esta realidad aún no esté completamente manifiesta: «Porque estáis ya muertos

vuestra vida está escondida con Cristo en Dios. Cuando Cristo aparezca, que es vuestra vida, entonces tambi vosotros apareceréis con él en la gloria» (Col 3, 3-4; cfr. 1 Jn 3, 2).

Como ser cristiano significa ser-con-Cristo, la patria de los cristianos está allí donde está Cristo: «Nuestra pat está en el cielo, de donde esperamos al Salvador, nuestro Señor Jesucristo» (F1p 3, 20). Por eso, nuestr existencia terrenal es una peregrinación[42] «lejos de la patria»: «Por eso vivimos siempre confiados, sabiendo que mientras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión. Pero tenem confianza y queremos más ausentamos del cuerpo y estar presente en el Señor» (2 Co 5, 6-8).

Nuestra vida ya está ahora «en Cristo», pero sólo cuando «nuestra casa se desmorone» (2 Co 5, 1), cuan «desatados» (F1p 1, 23) de la carne, salgamos de esta vida «en carne» (F1p 1, 22), «estaremos en casa con Señor». Pero ni siquiera entonces estará nuestro ser-en-Cristo completo 43 Todos nosotros estamos en un estad intermedio de la historia de la salvación y esperamos que se complete. Sólo cuando el Señor vuelva, «reforma nuestro cuerpo miserable para hacerlo conforme a su cuerpo glorioso, en virtud del poder con que también pue someter a sí todas las cosas» (F1p 3, 21).

Podríamos resumir todo esto de la siguiente manera: Ser cristiano es ser-en-Cristo; pero hay en esto un trip ascenso: «Existencia "en Cristo", en nuestra corporalidad terrena; un paso superior es la comunión "con Crist en una etapa intermedia, que, por una parte ya está liberada de la corporalidad terrenal y, por otra, aun es privada de la celestial perfección; finalmente, por la recepción de la corporalidad celestial»[44].

Entre la muerte y la resurrección

La resurrección de Cristo nos abre el camino hacia la resurrección universal. Cristo es la «primicia» de l muertos. Desde entonces, «el poder de su resurrección» (F1p 3, 10) se ha manifestado. Con la venida de Cristo la resurrección universal de los muertos, este poder se realizará plenamente. Durante el tiempo intermedio, Espíritu Santo lo pone en obra, pues él es el que continúa la obra de Cristo y lleva a plenitud la salvación»[45].

En la escatología, la teoría sobre las «últimas cosas», se habla del estado intermedio como un estado del homb entre la muerte y la resurrección. La cuestión de este estado intermedio está discutida[46]. Más que nada es la teoría sobre el anima separata, es decir, del alma separada del cuerpo, la que tropieza con mayor incomprensión. En nombre de la unidad-alma-cuerpo del hombre, se declara la teoría de un alma la que el cuerpo se separa o que es ella la que se ha separado del cuerpo, como un «resto platónico» o como «contraria a la Biblia». Se suelen referir en esto a santo Tomás, pero sin razón[47]. Entre tanto, ha comenzado, primero en la filosofía[48] y después en la teología, un «redescubrimiento del alma»[49], aunque a tientas y con cierta perplejidad[50].

La teoría clásica católica dice que la muerte es la separación de alma y cuerpo. El alma inmortal permanece s cuerpo en un «estado intermedio», que todavía la tiene separada del reencuentro con su cuerpo en la resurrecci universal de los muertos. Ha hecho falta bastante tiempo hasta que la doctrina de la Iglesia ha perfilado con m claridad este «estado intermedio». La encontraremos claramente formulada en la Constitución Apostóli Benedictus Deus (Benedicto XII, + 1342):

> «Por esta constitución que ha de valer para siempre, por autoridad apostólica definimos que según la común ordenación de Dios, las almas de todos los santos que salieron de este mund antes de la pasión de nuestro Señor Jesucristo, así como las de los santos Apóstoles, mártires, confesores, vírgenes, y de los otros fieles muertos después de recibir el bautismo de Cristo, en los que no había nada que purgar al salir de este mundo, ni habrá cuando salgan igualmente en lo futuro, o si entonces lo hubo o habrá luego algo purgable en ellos, cuando después de su muerte se hubieren purgado; y que las almas de los niños renacidos por el mismo bautismo de Cristo o de los que han de ser bautizados, cuando hubieren sido bautizados, que mueren antes del uso del libre albedrío, inmediatamente después de su muerte o de la dicha purgación los qu necesitaren de ella, aun antes de la reasunción de sus cuerpos y del juicio universal, después de la ascensión del Salvador Señor nuestro Jesucristo al cielo, estuvieron, están y estarán en el cielo, en el reino de los cielos y paraíso celeste con Cristo.
>
> Y después de la muerte y pasión de nuestro Señor Jesucristo vieron y ven la divina esencia con visión intuitiva y también cara a cara, sin mediación de criatura alguna que tenga razón de objeto visto, sino por mostrárseles la divina esencia de modo inmediato y desnudo, clara y patentemente, y que viéndola así gozan de la misma divina esencia y que, por tal visión y fruición, las almas de los que salieron de este mundo son verdaderamente bienaventuradas y tienen vida y descanso eterno... y esta visión intuitiva y cara a cara y la fruición en ellos, la misma visión y fruición es continua sin intermisión alguna de dicha visión y fruición, y se continuará hasta el juicio final y desde entonces hasta la eternidad» (DH 10001001).

Contra esta doctrina tradicional de la Iglesia se objeta ocasionalmente que aquí la resurrección de la carne que reducida a un ornamento, en el fondo prescindible, por mucho que las «almas separadas» estén contemplan dichosas a Dios. Y realmente tenemos que hacemos la pregunta sobre lo que esta resurrección de la carne pue añadir a la bienaventuranza de la visión de Dios.

Para intentar dar una respuesta a esta pregunta, tenemos que referimos a una antigua fórmula del Credo: «Y creo... en la resurrección de la carne en la santa Iglesia católica».[51] Georg Kretschmer comenta esta fórmula así: «Resurrección de la carne en la Iglesia» es «una clara expresión de la esperanza de la cristiandad en el cumplimiento de que lo que hoy en la Iglesia se empieza a decir, se cumplirá en la resurrección futura».[52] El sentido de una «resurrección en el último día» se nos abre aquí de una forma totalmente nueva, si no la consideramos individualísticamente, sino que la vemos en relación con el misterio de la Iglesia.

¿Qué tenemos en común los que peregrinamos en la fe y los que han muerto en el Señor? Dos cosas: Pertenecemos a la Iglesia única, y ninguno de nosotros ha resucitado aún corporalmente. Todos los que creen en Cristo y tienen su espíritu forman una Iglesia: unos peregrinan aquí en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican, mientras otros están glorificados, contemplando claramente a Dios mismo, uno y trino, tal cual es.[53] La única Iglesia del cielo y de la tierra tiene en común que ninguno de sus miembros (con excepción de María) aún no posee la gloria de la resurrección de la carne. El poder de la resurrección está presente en cualquiera de los tres estadios en sus grados correspondientes. Aunque ya en esta vida mortal y terrena la resurrección de Cristo obra, en mayor o menor grado, una transfiguración de nuestro cuerpo, como se puede comprobar en muchos santos. La caducidad de la vida corporal nos recuerda que la resurrección total aún está por llegar. En el estado de purgación («purgatorio») experimenta el alma, ahora que ya no está en el cuerpo, su impotencia de poder limpiarse por sí misma. Tanto más doloroso le será su falta de corporalidad y su anhelo de la resurrección del cuerpo. Las almas de los que ya ven a Dios, están llenas de su gloria. Y, sin embargo, anhelan aún la resurrección, porque ellas, unidas íntimamente con Cristo, ya vislumbran la definitiva venida de su Reino, (cfr. 1 Co 15, 27), es decir, que llegue a su perfección con la resurrección de todos los muertos.

Las almas unidas con Cristo en la gloria (los «santos del cielo») laboran sin descanso por la construcción de su cuerpo, para la salvación de los hombres. Su anhelo de la resurrección del cuerpo ya no es la esperanza de un «más» en su dicha personal. ¿Qué podrían conseguir más allá de la visión del Dios vivo? Ellas no aspiran a una resurrección individual, sino a la «resurrección de la carne», es decir, a la plenitud de aquello que ya ha comenzado de forma irreversible con la resurrección de Jesús. Esperan que la gloria salvífica de Cristo se realice plenamente. Cuando todo esté sometido a Cristo y todos los poderes y fuerzas hayan sido destruidos (cfr. 1 Co 15, 24), la resurrección de Cristo podrá manifestarse definitivamente victoriosa en la resurrección de toda carne. Sólo entonces será Cristo «todo en todo» (1 Co 15, 28). Esto ansían los santos en el cielo, y ésta será su resurrección. Por esto pedimos, cuando pedimos que venga su Reino. Orígenes expresó este pensamiento en su predicación sobre la carta a los romanos:

> «Pablo habla de la "redención de nuestro cuerpo". Yo pienso que con esto está indicando todo el cuerpo de la Iglesia [...] El apóstol espera, pues, la redención de todo el cuerpo de la Iglesia. Él cree que la plenitud podrá ser concedida a cada miembro, cuando todo el cuerpo haya llegado a la unidad».[54]

En el Credo confesamos nuestra fe en la resurrección de la carne. Con ello, confesamos que «estamos expectantes a la esperanza bienaventurada y a la llegada de nuestro Salvador, Jesucristo».[55] Esta llegada, que será nuestra gloriosa resurrección —Dios quiera que sea para vida y no para juicio (cfr. Jn 5, 29)— es el deseo de toda la creación.

2. Está sentado a la derecha del Padre

Juan Damasceno (+ 749), quien ha recopilado en su «Exposición de la fe ortodoxa» la gran tradición de los Padres griegos, pone el sentido del artículo de fe de la Ascensión, como sigue:

> «Nosotros decimos: Cristo está sentado corporalmente a la derecha de Dios Padre; nosotros no enseñamos ninguna derecha espacial. Pues, ¿cómo podría tener una derecha espacial el que es indescriptible? Derecha e izquierda sólo las tienen los seres descriptibles. No, con derecha e izquierda nosotros comprendemos la gloria y el honor de la divinidad, en la que el Hijo de Dios, como Dios e igual por naturaleza al Padre, existe eternamente, y a cuya derecha también está sentado ahora corporalmente, después de haberse hecho carne en los últimos tiempos, pues su carne ha sido glorificada conjuntamente. Él es adorado en su carne con una adoración ante toda la creación».[56]

En esta concisa representación están condensados los dos artículos de fe más importantes. Son los que la primitiva iglesia vio reforzados por los artículos del Credo: «está sentado a la derecha del Padre»: Que Cristo es Dios, «de la misma naturaleza del Padre» y que después de su glorificación no ha perdido su humanidad, sino que realmente está sentado «corporalmente» a la derecha del Padre. Alrededor de estas básicas afirmaciones cristológicas, se agrupa una serie de consecuencias eclesiológicas, que el Damasceno no cita pormenorizadamente, pero que fueron desarrolladas después por los Padres en toda su riqueza. Se trata, sobre todo, del señorío y de la «judicatura» de Cristo; del «condominio» de los fieles con Cristo; de la unidad de cabeza y miembros, de Cristo y la Iglesia.[57]

Una mirada a la importancia para la historia de los dogmas de este artículo de fe, nos muestra concentrada, como si fuera una lupa, la totalidad de la fe cristiana. Oigamos primero algunos testigos de la «regla de fe», q

exponen su sentido fuera de toda controversia. Después, ofreceremos algunos ejemplos de la controvers cristológica sobre el sentido de «sessio ad dexteram Patris». Por último, daremos la palabra al aspecto eclesiológico de este misterio de Cristo. En estos tres pasos, sólo trataremos de dar algunas concisas indicacion como, por así decirlo, una especie de «cata» de la enorme riqueza de los Padres de la Iglesia.

a) Testigos de la «Regla de fe»

Que Cristo está sentado a la derecha del Padre tiene mucho que ver, tanto en el Nuevo Testamento, como en iglesia primitiva, con la fe pascual y con la confesión de fe. En el sermón pascual del obispo Melitón de Sardes 2) encontramos una solemne confesión de fe, pletórica de la certeza de la victoria pascual de Cristo, y, además, su eterno señorío:

> «Este es, el que hizo cielo y tierra, el que formó al principio al hombre; el que fue anunciado por la le y los profetas; el que se hizo carne de María la virgen; el que fue colgado de un madero; el que resuci de entre los muertos y ascendió a lo alto del cielo; el que está sentado a la derecha del Padre; el qu tiene todo poder para juzgar y salvar; por quien el Padre los ha hecho todo desde el principio hasta los Eones»[58].

Lejos de toda polémica, Cristo es reconocido aquí, como lo dice el texto que continúa, como «principio y fin como «principio inefable e incomprensible fin», como Rey y Señor, como Alfa y Omega[59]. Ireneo de Lyón subraya, a finales del siglo II, que el Hijo de Dios preexistente es también el crucificado y el glorioso, en contra las tendencias gnósticas de dividir a Cristo en un Cristo terrenal y en un Cristo celestial: «Pablo no designa ningún otro como Cristo, el Hijo de Dios, que también resucitó y ascendió al cielo, más que a aquel, que fu prendido, padeció y derramó su sangre por nosotros, como él mismo dice: "Cristo, que ha muerto, o más aún, q resucitó y que está sentado a la derecha de Dios" (Rm 8, 34)... Uno y el mismo es Jesucristo, el Hijo de Dios, que nos ha reconciliado con Dios por su pasión y el que ha resucitado de entre los muertos; y que está a la derec del Padre y que es perfecto en todo»[60]. Fulgencio de Ruspe (+ 532) subraya en su escrito, dirigido a Pedro, «Sobre la correcta regla de fe», precisamente esta identidad: «Uno y el mismo Dios, el Hijo de Dios... él es, según carne, el que yació en el sepulcro y del sepulcro resucitó; y a los cuarenta días, después de la resurrección mismo Dios encamado es el que ascendió al cielo y está sentado a la derecha de Dios»[61]. En Cirilo de Jerusalén (+ 387) podemos leer lo que en el siglo IV se decía a los bautizandos en las catequesis de Jerusalén antes d bautismo. En tres ocasiones vuelve sobre la importancia del «estar sentado a la derecha del Padre» y subraya ca vez que Cristo está sentado desde toda la eternidad a la derecha del Padre, «pues él no ha sido coronado de algu manera por Dios, después de su pasión, como algunos piensan, ni ha conseguido el trono a la derecha por s paciencia, sino que él es desde siempre el unigénito del Padre y tiene la dignidad real y se sienta en el trono con Padre, porque él, como hemos dicho, es la sabiduría y el poder. El gobierna junto con el Padre y todo lo ha crea por el Padre»[62]. El acento se sitúa aquí sobre la divinidad de Cristo, realzado por el «se sienta en el trono con e Padre»: «Un hijo va a ser anunciado, que desde antes de los tiempos está sentado a la derecha del Padre y que su estar sentado a su derecha no lo ha conseguido poco a poco en el tiempo, ni después de su pasión»[63]. Mientras que Cirilo apenas habla de la «glorificación conjunta» de la humanidad de Cristo, ésta está fuertemente subrayada los sermones sobre la Ascensión del papa León Magno (+ 461). Invita éste a sus oyentes a alegrarse con lo discípulos de que «la naturaleza humana se ha colocado sobre todas las criaturas del cielo..., para encontrar plenitud de su elevación sentado en el trono del Padre y para participar en este trono de la gloria del Padre, c cuyo ser estaba en unión por el Hijo». Con la humanidad de Cristo todos los hombres han sido «glorificad conjuntamente», en cierta manera, «por inclusión»: «La Ascensión de Cristo significa nuestra propia elevación pues el Hijo de Dios se ha «incorporado» la naturaleza humana y está sentado a la derecha del Padre»[64].

El monje sirio, compositor de himnos, Kyrillonas (s. IV) describe, con una imagen impresionante y en un so camino, el acontecimiento de la Ascensión de Cristo, como introducción del hombre en la gloria del Dios trin Cristo introduce, con su persona, su propia humanidad en la gloria de Dios. Por ello, devuelve a Adán al lugar a reservado en el trono de la Trinidad.

> «Mi Padre espera de mí que ascienda y que lleve conmigo mi cuerpo y mi alma y que mantenga dominados al demonio y a la muerte. Los ángeles esperan de mí que ascienda y que lleve conmigo la oveja descarriada, que por mi llegada ha sido encontrada. El cielo espera de m que ascienda y que lleve conmigo mi cuerpo terrenal, que por la gracia ha sido hecho Dios. E trono espera de mí que ascienda y que me siente en él y que haga sentarse en él al Adán hundido, que sólo así ha sido elevado. La nube me espera y me quiere bajar de la montaña y desea servirme de vehículo, a mí, al Hijo de la Virgen. Paraíso y jardín, ambos esperan de mí que introduzca a Adán y que lo coloque allí como señor»[65].

En la interpretación del artículo de fe de la Ascensión de Cristo, aparecen las cuestiones más importantes: l divinidad de Jesús, su identidad con el Padre, su humanidad, que no desaparece con la resurrección, sino qu queda colmada hasta alcanzar la eterna «glorificación conjunta» de su cuerpo; la unidad de divinidad y humanid de Cristo, incluso en su eterno señorío; la identidad del unigénito, Jesucristo, a través de todas las «etapas» de historia de la salvación.

Esto es lo que dice la *regula fidei*, el hilo conductor de la fe. Pero, por preguntas no queda: ¿Se puede seriamente creer con Juan Damasceno en un «estar sentado a la derecha»? ¿Se puede pensar en una divinidad Cristo igual en naturaleza? Agustín recuerda a los catecúmenos (y a nosotros con ellos) de forma inexorable q la fe es el supuesto para comprender: «Cristo ha ascendido al cielo. ¡Creedlo! Él está sentado a la derecha d Padre. ¡Creedlo!... ¡Allí está él! Que no diga vuestro corazón: ¿Qué está haciendo? No preguntéis lo que no vai encontrar. ¡Allí está él! El es feliz y de la felicidad -como así se llama «la derecha del Padre»— proviene el nombre de esta «felicidad»: «la derecha del Padre».[66] Decir «a la derecha del Padre es tanto como gozar de la más alta felicidad, donde justicia, paz y alegria se encuentran: Igualmente, decir que los cabritos están a la izquierd (Mt 25, 33) es tanto como estar en la miseria, castigados por su injusticia. Cuando se habla, pues, de estar senta a la derecha de Dios, no se está aludiendo a una posición corporal, sino al poder juzgador, que nunca faltará a señorío, y que siempre dará a cada uno lo que se merece». Tomás de Aquino tomará de Agustín esta simbología de la «derecha» interpretándola como felicidad y como poder juzgador.[68] Pero ¿no amenaza esta metáfora el realismo de la permanente humanidad de Cristo? Agustín no la quiere disolver en una pura alegoría. Obser también la incomprensibilidad de este artículo de fe: «Querer saber dónde y de qué manera se encuentra el cuer de Cristo en el cielo es una de las preguntas más indiscretas y más superfluas. Basta con creer que él está en cielo. No le está permitido a nuestra debilidad querer curiosear el cielo, sino que es obra de nuestra fe pens sobre la dignidad del cuerpo del Señor cosas altísimas y venerables» .69

b) El artículo de fe controvertido

Fue precisamente esta frase: Pensar del cuerpo de Cristo «cosas altísimas y venerables» la que topó con gr resistencia. Vale la pena echar una mirada a la interpretación de este artículo por parte de los gnósticos del sig II.[70] La profunda convicción que siempre han tenido los gnósticos es ésta: «Salvación no hay más que para alma, pues el cuerpo es por naturaleza corruptible».[71] Los gnósticos se apoyan gustosamente en las palabras del Apóstol: «Ni la carne ni la sangre podrán heredar el Reino de Dios» (1 Co 15, 50), para fundamentar su opini de que no hay ninguna plenitud eterna para el cuerpo, como parte del mundo material.[72] La Ascensión de Cristo es comprendida, las más de las veces, por los gnósticos, como el retorno del Cristo celestial a su estado original puramente espiritual. El gnóstico Apeles (t 185) nos enseña que Cristo se ha formado un cuerpo de los diferen materiales cósmicos y que es éste el que fue crucificado y el que se apareció, después de su resurrección, a l discípulos. Pero, «cuando permitió que su cuerpo fuera visto, lo devolvió a la tierra, de la que había surgido. Él llevó consigo nada extraño, sino que todo lo que había utilizado temporalmente lo devolvió a los suyos, cuando separó del lazo del cuerpo: lo caliente, a lo caliente; lo frío, a lo frío, lo fluido, a lo fluido; lo sólido, a lo sólid Después marchó a la casa de su buen Padre, abandonando la semilla de la vida en el mundo a cargo de s discípulos y creyentes».[73] Según un principio gnóstico fundamental, cada cosa tiene que volver a su lugar de origen.[74] Lo que es materia, tiene que reducirse a materia; lo que es espíritu, retorna indefectiblemente al espírit Hermógenes (+ 205) -que no es un gnóstico propiamente dicho, pero que en este punto es una caso representat de la interpretación gnóstica de la Ascensión—, enseña que Cristo «resucitó de entre los muertos, se apareció en cuerpo a los discípulos y, cuando ascendió a los cielos, dejó su cuerpo en el sol, y él ascendió al Padre». Se refie al salmo 18: «Ha puesto su tienda en el sol...»,[75] entendiendo por tienda la «tienda terrenal» del cuerpo. Por muy extraña que parezca esta cosmología, el núcleo de su frase está claro: En los círculos cultivados de la antigüed era imposible pensar en una resurrección *corporal*, como plenitud eterna del cuerpo. Según esto, se le quita todo aspecto corporal al «estar sentado a la derecha». Más bien consideran los *gnósticos* «derecha» como expresión de lo «espiritual», lo «más alto», lo «masculino», mientras que «izquierda» representa lo contrario de todo esto.

En consecuencia, algunos gnósticos interpretan este «estar sentado de Cristo a la derecha de Dios», en el sent de que Cristo es más grande que ese Dios, que en el Antiguo Testamento habla a los judíos y dice en el salm «Siéntate a mi derecha» (Sal 110, 1). Pues para los gnósticos este Dios es el Dios malo de los judíos, el creador este mundo malvado.[76] ¿Es ésta una especulación absurda? No, incondicionalmente, pues, en verdad, se trata de l convicción, de la que aún hoy participan muchos hombres, de que este mundo es un mundo loco, caótico y producto negativo de las fuerzas profundas, del que sólo nos sacará el conocimiento *(gnosis)* de esta nihilidad.

Mientras que para los gnósticos, «estar sentado a la derecha de Dios» es una indicación de que Cristo «de sentarse a su izquierda» a ese Dios, para los arrianos del siglo IV es, por el contrario, un signo de que el Hijo menos que el Padre. Eusebio de Cesarea (j 339) —ese gran historiador de la Iglesia, que no pudo evitar su cercanía al arrianismo— ve a Cristo, la Palabra de Dios, como el «primogénito de toda la creación» (Col 1, 15), como la primera criatura especial de Dios, que gobierna con él y que «con él está sentado en el trono», a quien le concedió el único honor, entre todos los seres creados, de estar sentado a la derecha del poder y del señorío r del Omnipotente».[77] A Eusebio le parece que «estar sentado a la derecha de Dios» es algo impensable inaceptable y que no puede ser la expresión de la verdadera divinidad de Cristo. Para él Cristo sigue siendo «ser creado», la más alta de todas las criaturas, pero no Dios en sentido esencial, pues esto estaría e contradicción, según Eusebio, con la unidad de Dios.

¿Es cierto que los defensores de la verdadera divinidad de Cristo, como igual al Padre, se refieren al salmo 11 ¿No será más bien que Cristo, por la resurrección, «ha sido elevado a la derecha de Dios» (Hch 2, 33)? L

arrianos se refieren a los Hechos de los Apóstoles: «Dios lo ha constituido Señor y Mesías» (Hch 3, 36), pa apoyar su opinión de que Cristo, por su naturaleza, no es Dios, pues ha sido constituido como Señor. Atanasio Alejandría (t 373) desarrolló, por el contrario, la teoría, que para la ortodoxia cristiana es determinante, de q Cristo es Dios de Dios, igual al Padre por su naturaleza. El es Señor eternamente con el Padre, por lo que el sal 110 se refiere a su eterna soberanía.[78] Atanasio interpreta desde la «historia de la salvación» que su soberanía se consolida y crece, porque Dios lo ha hecho Señor y Mesías»:

> «Cristo, que, por naturaleza, es eterno Señor y Rey, no comienza a ser más Señor en el momento en que fue enviado, ni tampoco comienza entonces a ser Señor y Rey, sino que ha sido hecho entonces, según la carne, lo que él siempre es, y por la redención realizada por todos se ha hecho Señor de vivos y muertos. Pues todo está puesto a su servicio y de esto canta el re David: "Dijo el Señor a mi Señor: siéntate ami derecha hasta que ponga a tus enemigos com escabel de tus pies" (Sal 110, 1)[79]».

Eternidad e historia de la salvación, divinidad y humanidad de Cristo están contempladas aquí en su conjun El que nos ha creado se ha hecho, por su encarnación, nuestro Salvador y su eterno señorío se extiende a todos hombres, por su humanidad glorificada. Precisamente sobre esta última perspectiva es donde hay de nuevo m controversia. ¿No significa «hasta que ponga a tus enemigos como escabel de tus pies» que entonces terminar señorío de Cristo? ¿No dice Pablo en este contexto: «cuando todo le esté sujeto, aún entonces el mismo Hi estará sometido a aquel que le sometió a él todas las cosas, para que Dios sea todo en todos» (1 Co 15, 298)?

Marcelo de Ancyra (+ 374) —un celoso defensor del concilio de Nicea y amigo de Atanasio— es de la opinión de que todas las palabras de «estar sentado a la derecha de Dios» están mentando a Cristo como hombre, es dec que sólo valen durante el tiempo de la encarnación, que como tuvo un principio, también —como piensa Marcelo— tendrá un fin. Pues para Marcelo la humanidad de Cristo sólo tiene una significación temporal que no eterna. «final de los tiempos» privada de esta función ya no servirá. Marcelo ya aún más allá ha puesto en duda su ortodoxia, diciendo: La Palabra eterna de Dios, el Logos, será asumida, de alguna manera, al final, por el Padre, de manera que entonces sólo existirá Dios.[80] De esta manera, se cuestiona la existencia del Hijo como persona divina.

Que la humanidad de Cristo sólo tiene una importancia pasajera, fue también la opinión de aquel inten movimiento de la iglesia primitiva que se apoyaba en la gran, pero discutida figura de Orígenes. El escándalo que el cuerpo de Cristo viva eternamente, de que su carne tenga que permanecer para siempre, ha impulsado a pensadores cristianos, que se encontraban en el círculo de Orígenes, a salirse por lo alegórico, cuando se trata de este tema. Para Evagrio Póntico (+ 399) —monje teólogo muy influyente— «sentarse a la derecha del Padre» significa sencillamente que el alma espiritual preexistente de Cristo «ha sido ungida con el conocimiento de unidad..., pues "derecha" significa, según la interpretación de quienes tienen conocimiento, mónada y unidad»[81] Lo importante aquí es esa visión, libre de imágenes, de la unidad primigenia divina, a la que Cristo nos lleva para la que su cuerpo terrenal lo más que puede significar es un «ascenso»; nada más. «La corporalidad no tie en absoluto ningún sentido para el mundo recreado. Es la forma temporal con la que aparece para nosotros Cristo-Espíritu. Sólo el espíritu importa; y de los actos espirituales, sólo el conocimiento».[82]

Teresa de Ávila (+ 1582) se ocupó intensamente con la pregunta de si, según esta consideración, Cristo pod ser representado como hombre. Teresa cuenta en el libro de su vida que algunos autores, que le dieron para q los leyera, le produjeron inseguridad, pues ellos aconsejaban que había que tender a superar toda representaci corporal, «incluso aquellas sin excluir las de la humanidad de Cristo», ya que ellas más bien impedían meditación. No podía comprender Teresa cómo se podría enseñar, como camino de la vida espiritual, utilización de la humanidad de Cristo. Los que tal enseñan «traen lo que dijo el Señor a los Apóstoles cuando venida del Espíritu Santo —digo cuando subió a los cielos— para este propósito. Paréceme a mí que si tuvieran la fe, como la tuvieron después que vino el Espíritu Santo, de que era Dios y hombre, no les impidiera, pues no dijo esto a la Madre de Dios, aunque le amaba más que todos».[83] Ciertamente, la realidad visible del Señor no puede ser ningún impedimento. Es fascinante ver cómo Teresa describe su descubrimiento de la visión de humanidad de Cristo. Sólo durante poco tiempo anduvo ella por el camino de la supuesta «contemplació espiritual», que consideraba la encarnación de Dios como un grado demasiado pequeño. Con fuerza, vuel Teresa a la humanidad de Cristo; tuvo visiones que la fortalecieron en este camino: una luz indescriptible, u hermosura inefable; ella puede ver a Cristo, sus manos, su rostro, toda su figura. «Casi siempre se m representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo, si no eran algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas; algunas veces en la cruz y en el Huerto; y con la corona de espina pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para —como digo— necesidades mías y de otras personas, mas siempre la carne glorificada».[84] Si se quieren significar estas apariciones como imágenes, entonces «no digo que es comparación, que nunca son tan cabales, sino verdad, que hay la diferencia que de lo vivo a lo pintado, no m ni menos. Porque si es imagen, es imagen viva; no hombre muerto, sino Cristo vivo; y da a entender que es hombre y Dios; no como estaba en el sepulcro, sino como salió de él después de resucitado; y viene a veces c tan grande majestad, que no hay quien pueda dudar sino que es el mismo Señor, en especial en acabando comulgar, que ya sabemos que está allí, que nos lo dice la fe».[85]

Aquí está expresado, de forma magistral y viva, el misterio del artículo de fe: Cristo, «él mismo Señor». « Cristo vivo», hombre y Dios, el Resucitado, su cuerpo glorioso, al que la fe recibe en el pan de la vida, en l comunión. Teresa de Avila sabe que toda la dimensión sacramental de la Iglesia también coincide con l humanidad glorificada de Cristo. Ella sabe que el Resucitado está ahora cerca de nosotros en el sacramento.[86]

Una mirada a los contemporáneos de Teresa —de los que en muchos aspectos es su antípoda— nos muestra lo íntimamente unido que estaba el misterio de Cristo con la Iglesia, en el artículo de fe: «está sentado a la derecl del Padre».

Juan Calvino (+ 1564) subraya siempre que Cristo ha ascendido a los cielos *corporalmente* y que está sentado, no aquí, sino allí, a la derecha del Padre; aunque esto no les guste a los filósofos, el Espíritu Santo nos lo enseña.[87] Esto significa para Calvino que él ya no está corporalmente entre nosotros en absoluto. Es cierto que siempre tenemos entre nosotros, pero no con su presencia corporal, sino con la de su majestad, la de su Espíritu Santo *corporalmente* sólo está en el cielo. Esto significa, además, para Calvino que él no puede estar *corporalmente* ni en el pan ni en el vino de la Eucaristía, y que tampoco puede ser representado corporalmente aquí en la tierı «Comunidad con Dios no tenemos ni con imágenes ni con cualquier otro objeto, ni siquiera con los objet visibles de la Última Cena, sino sólo por el Espíritu Santo, a quien no le resulta difícil unir lo que espacialmen estaba separado».[88] Calvino quiere subrayar la glorificación corporal de Cristo, pero ésta excluye que «Jesucristo more en el pan (Eucaristía)», pues si fuera así, Cristo tendría que abandonar el cielo. Para que Cristo esté presen basta la acción del Espíritu Santo, que nos une con Cristo.[89] Calvino es consecuente al desechar tanto la imagen de Cristo como su presencia corporal en la Eucaristía.

También otros reformadores presentan este artículo del Credo como contrario a la presencia real de Cristo en Eucaristía: Juan Ecolampadio (+ 1531) y Huldrych Zwinglio (+ 1513) le secundan, afirmando que Cristo ı puede estar, al mismo tiempo, en el cielo y en el altar. La Última Cena no es, pues, más que la celebración de ι recuerdo.[90] Martín Lutero considera exhaustivamente en sus escritos de réplica el «estar sentado a la derecha d Padre». Critica a los «fanáticos» el tener una idea infantil de la «derecha» de Dios, como si éste estuviese senta sobre un trono de oro. En realidad, no se designa con esto ningún lugar espacial, sino «el poder omnipotente Dios, que no puede estar en ningún sitio, pero que tiene que estar en todos».[91] Lutero va en esta dirección demasiado lejos, cuando deduce de aquí la omnipresencia del cuerpo de Cristo: «Donde está la mano derecha Dios, allí debe estar el cuerpo y la sangre de Cristo».[92] Sin entrar en el problema luterano de la «ubicuidad», podemos confirmar que él se encuentra en la línea de la regla de fe de la iglesia primitiva, cuando afirma que en el «sentarse a la derecha» y la presencia en la Ultima Cena no hay contradicción alguna (como lo quieren Calvi y Zwinglio), sino una auténtica relación. Que Cristo está sentado a la derecha del Padre se manifiest precisamente en su presencia viva y corporal en la Eucaristía.

c) El misterio de su señorío actual

«Entre el último de los misterios de la vida de Cristo, que ya ha acontecido, la Ascensión, y el que aú esperamos, la parusía, hay un único misterio, que es contemporáneo a nosotros: Que Cristo está sentado a l derecha del Padre».[93] Este artículo de fe es, de alguna manera, el artículo cristológico con la más grande relevancia eclesiológica. Las rápidas miradas que hemos echado sobre la historia de las interpretaciones de es artículo, han puesto siempre en claro sus componentes eclesiológicos. Y no es de extrañar, pues aquí estam tratando de la relación *actual* de Cristo con su Iglesia.

Cristo ha tomado posesión del Reino con su resurrección; él es el Señor, Dios lo ha elevado «sobre tod principado, potestad, virtud y dominación y sobre todo cuanto tiene nombre, no sólo en este mundo, sino tambi en el que ha de venir» (Ef 1, 21). Es cierto que Jesús confesó ante Pilato que su reino no es de este mundo. Perc última recomendación a sus discípulos dice: «Me ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándol todas las cosas que os he mandado. Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de l siglos» (Mt 28, 18-20). El Reino de Dios futuro ya está ahora en realidad presente. Por muy anhelante qu estuviese la iglesia primitiva de la inminente venida del Señor, de la llamada «Maran tha» (1 Co 15, 22; Ap 22, 20), así de decidida estaba a ganar para Cristo hombres «de todas las naciones, tribus, pueblos y lenguas» (A 7.9). Poco antes de ascender al Padre, dice Jesús a los discípulos, que le estaban preguntando cuándo iba restituir el Reino: «Recibiréis la fuerza del Espíritu Santo... seréis testigos en Jerusalén, en toda la Judea, Sama y hasta el fin de la tierra» (Hch 1, 8). Por la infusión del Espíritu Santo recibe la Iglesia «la misión de anunciar Reino de Dios y de establecerlo en todos los pueblos. Ella es la semilla y el comienzo del Reino. Mientras v creciendo, la Iglesia se extiende hacia el Reino perfecto; con todas sus fuerzas lo espera y anhela llegar a est unida con su Rey en la gloria» (LG 5).

Desde la famosa frase de Alfred Loisy de que Jesús sí que había prometido la llegada del Reino, pero que en defecto surgió la Iglesia,[94] se está comentando continuamente que no hay que identificar a la Iglesia con el Reino, ya que éste es una realidad escatológica, mientras que la Iglesia sólo es un signo del Reino, una mera referencia.[95] El defecto principal de esta interpretación tan reduccionista de la Iglesia está en su cristología. La Iglesia consideran muy poco desde Cristo y demasiado desde su existencia histórica contingente e institucional.

Nuestra patria está el cielo

La Iglesia tiene su propio lugar donde está Cristo. «Si resucitasteis con Cristo, buscad las cosas que son d arriba, donde Cristo está sentado a la derecha de Dios» (Col 3, 1). El anhelo de los cristianos consiste como Pablo lo manifiesta siempre en ver a Cristo cara a cara en el cielo. «Tengo deseo de ser desatado de la carne y estar con Cristo» (Flp 1, 23). Esta experiencia, esta fe, este deseo ardiente no provienen de un egoísmo pagan que anhela la propia inmortalidad, como afirma, por ejemplo, Adolfo von Harnack († 1930).[96] Giran alrededor del mismo Cristo y de su promesa: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas... cuando me haya ido y os hay preparado el lugar, vendré otra vez y os tomaré conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (14, 2-3). Toda la espera de la Iglesia se apoya en esta promesa. Aquí está la razón de su esperanza. Gracias Cristo, los cristianos ya tienen su «patria en el cielo» (Flp 3, 20). Ya están inscritos en la lista de los ciudadano de la Jerusalén celestial. (cfr. Lc 10, 20). Estar con Cristo quiere decir que ya hemos plantado la tienda en el cie Como Cristo es la cabeza y la Iglesia su cuerpo, ésta es esencialmente celestial. Esto lo atestigua la maravillo carta a Diognetes, del siglo II, cuando dice de los cristianos: «En la tierra están, pero sólo en el cielo so ciudadanos».[97] Agustín lo ha descrito esto como ningún otro. Citamos sólo una pasaje de sus ideas al respecto:

> «No lo ignora vuestra fe, carísimos y sabemos que habéis aprendido de vuestro maestro de cielo, en el que habéis puesto vuestra esperanza, que nuestro Señor Jesucristo, qua ya ha padecido y resucitado por nosotros, es la cabeza de la Iglesia, y su cuerpo la Iglesia... Siendo é la cabeza de la Iglesia y cuerpo de esa Iglesia, Cristo es todo él cabeza y cuerpo. Pero resucitó Tenemos, pues, nuestra cabeza en el cielo. Nuestra cabeza interpela por nosotros. Nuestra cabeza, sin pecado y sin muerte, está propiciando por nuestros pecados, para que también nosotros, al resucitar al final de los tiempos y transformados en gloria, sigamos a nuestra cabeza. Lo que es la cabeza, serán también los miembros... Ved, hermanos, el amor de esta misma cabeza. Ya está en el cielo y sufre aquí mientras aquí sufre la Iglesia. Este Cristo tuvo hambre, tuvo sed, fue huésped, enfermó, estuvo en la cárcel. Todo lo que aquí padece su cuerpo dijo él que padeció».[98]

El que está en el cielo, está, al mismo tiempo, presente aquí, entre los pobres, con su palabra, sobre todo, en Eucaristía (cfr. SC 7), en su futuro señorío.

Presente en la Eucaristía

En su Última Cena da Jesús indicaciones sobre la relación entre su muerte y la gloria venidera. Las expectativ mesiánicas, que se dirigen a Cristo, se concentran en Jerusalén con las expectativas de que el Mesías s manifestará en la fiesta de la Pascua, pues ya en tiempos de Jesús había la esperanza de que el Mesías vendría la moche de la Pascua. «En esa noche seréis redimidos, y en la misma noche seréis redimidos también en futuro».[99] En esta tensión expectante se produce no sólo la entrada de Jesús en Jerusalén, sino su Última Cena Jesús revela aquí su verdadero proyecto mesiánico. Interpreta su muerte inminente como la confirmación de Nueva Alianza, como la quintaesencia de las promesas mesiánicas: «Esto es mi sangre, sangre de la Alianza» (M 14, 24; Mt 26, 28). Alude con estas palabras a la sangre victimal con la que Moisés confirmó la Alianza (Ex 2 8). ¿Cómo podría Jesús esperar, a la vista de su muerte, que Dios dominaría por él en una nueva y eterna Alianz En la celebración de la Ultima Cena, diciéndoles a sus discípulos que lo hiciesen en su memoria, les indica cóm quiere ser él el Mesías del pueblo escatológico de la Alianza: Que él mismo -el Señor y el Mesías- es comida bebida, pan de vida para el pueblo de la Alianza. Jesús domina entregando su vida. La promesa de que la mue será vencida en el reino mesiánico, empieza a realizarse en la vida terrenal de Jesús, en sus curaciones, en perdón de los pecados, en su «praxis liberadora» de la cena. Se realizará plenamente en la Ultima Cena, al ofre Jesús su cuerpo y su sangre como fuente de nueva vida. Con esto, indica Jesús no sólo que su muerte e dispensadora de vida, sino que él mismo hace que todos participen de su vida. En la Ultima Cena Jesús manifie el misterio del señorío mesiánico: los hombres vivirán por él. La cristología joánica explicita con palabras lo qu los sinópticos muestran con los gestos de Jesús: «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundanci (Jn 10, 10).

Las palabras de renuncia muestran, más claramente que cualquier otra, la mirada de Jesús más allá de la muer «En verdad os digo que no beberé más de este fruto de la vid, hasta aquel día, en que lo beberé, nuevo, en Reino de Dios» (Mc 14, 25). Joachim Jeremias interpreta en su doble sentido, estas palabras enigmáticas de Jesu Jesús no participa, por una parte, en el convite pascual ayuna, por tanto, rogando por Israel, que ha desconocido la visita de Dios, e interpreta su muerte como acción representativa en favor de Israel. Pero Jes tiende, más allá de su muerte, hacia el Reino de Dios. «Sobre la tierra transfigurada, sobre la que toda l comunidad de Dios se transformará en realidad por su humanidad transfigurada, Jesús se manifiesta de nuev igual que ahora en la Ultima Cena, como padre de familia; él partirá el pan bendito entre los suyos y les dará cáliz de acción de gracias. De nuevo será él el dador y el servidor; los suyos, serán los agraciados, que, comien y bebiendo, reciben el don salvífico de Dios: la vida eterna».[100]

del desarrollo de la historia. La primera muestra la parusía como algo trascendente a la historia, indeducible. L segunda, como el punto final intrahistórico de un desarrollo. Para la primera serie, la imagen es la del relámpago: «Porque así como el relámpago sale del oriente y se deja ver hasta en el occidente, así será también la venida d Hijo del hombre» (Mt 24, 27). Para la segunda, la palabra es señal: «Dinos, ¿cuándo ocurrirán estas cosas? ¿Qué señal habrá cuando estas cosas empiecen a cumplirse?» (Mc 13, 4). ¿Cómo es posible reconocer por una señal lo que es inesperado, lo que viene de repente como un ladrón, como un relámpago? Está claro que, si se contempl estas dos series aisladamente, habrá sendas cristologías. Si se aísla la primera, dará comienzo la especulació apocalíptica sobre el momento temporal del fin del mundo. Si la segunda —como ocurre en el citado texto de Fichte—, parusía e historia quedarán totalmente separadas. La historia se transforma en una cronologí indiferente, mientras que la parusía es una experiencia actual de la eternidad. Ambas consideraciones son pur intentos. Pero acerquémonos a considerar mejor estas dos líneas, para poder después afrontar la pregunta sobre relación.

El «día del Señor»,[110] prometido en el Antiguo Testamento, se identifica en el Nuevo Testamento con el «día del Hijo del hombre» (cfr. Lc 17, 22.24.30), con el «día de Jesucristo» (F1p 1, 6.19; 2, 16). Su venida está descr con diferentes imágenes: Viene «como un ladrón» (Mt 24, 43; 1 Ts 5, 2-4), como un «lazo», una «trampa» (Lc 2 35), «de repente» (1 Ts 5, 3). Continuamente se repite esta frase: «Vosotros no sabéis a qué hora ha de ven vuestro Señor» (Mt 24, 42). Este día queda escondido a la curiosidad de los discípulos: «No os toca saber l tiempos o los momentos que el Padre puso en su propio poder» (Hch 1, 7). Nadie sabe nada sobre este día y e hora, ni siquiera los ángeles, más aún, ni siquiera el Hijo: sólo el Padre (cfr. Mt 15, 32).

¿Qué se dice aquí sobre la parusía? Primero, que no está en absoluto a nuestra disposición. Es una pura decisi gratuita, salvífica, pero también juzgadora de Dios. Y, segundo, que la parusía no la pueden traer ni una especi prestación humana ni un especial momento de madurez de la historia o de la evolución. Con ello, tercero, rechaza tanto cualquier cálculo del fin como también cualquier planificación. Cuarto, se reconoce, por identificación del día del Señor con el día de Cristo, la divinidad innegable de Jesucristo.

En el discurso apocalíptico antes de la Pasión en Jerusalén (Mc 13), se dan signos, en los que se puede conoc la venida de la parusía: Aparecerán falsos mesías, todo el mundo estará lleno de guerras, habrá terremotos hambrunas, los cristianos serán perseguidos, los lugares sagrados serán devastados. La Escritura habla de form misteriosa del «hombre del peca-do», que tiene que venir primero (2 Ts 2, 3); las cartas joánicas hablan d anticristo (1 Jn 2, 18; 4, 3; 2 Jn 7).[111] Todo esto son signos de que «después vendrá el foral» (Mt 24, 14). También se aducen signos positivos. Primero, el Evangelio tiene que ser anunciado a todo el mundo (Mc 13, 10; Mt 2 14). Pablo promete la conversión de Israel como signo del fin (Rm 9-11). Precisamente estos últimos sign parecen estar abiertos a una posible computación temporal. Incluso parece que se refieren a condicion históricas. Mientras Israel no se convierta, Cristo no puede volver. Mientras el Evangelio no sea predicado p todas partes, la parusía no puede venir.

¿Qué quieren decir las palabras de esta segunda serie? Parece, primero, que la parusía no viene de una decisi de Dios, de la que no podamos disponer, sino que tiene algo que ver con la historia y la conducta de los hombr Hay, segundo, algo así como un desarrollo, un hacerse, una evolución, una maduración del tiempo hasta la veni de Cristo. Este movimiento temporal hacia la parusía está, tercero, lleno de tensión. Hay luchas, hay poderes fuerzas que retienen esta llegada (1 Ts 5), pero que la precipitan por su desencadenamiento. Cuarto, estas palab contienen un anuncio cristológico: Cristo ya está activo en el devenir de esta historia. Hay un espíritu, que esta «con nosotros todos los días» (Mt 28, 20). El es el Señor de la historia.

La pregunta de cómo se podrían conciliar estas dos líneas de pensamiento, es decisiva para la comprensió cristiana de la historia. La liturgia y el Credo distinguen entre una primera y una segunda parusía, entre la veni en anonadamiento y la venida gloriosa. Pues bien, también aquí muestra la primera parusía una parecida do serie. Es tanto regalo de Dios como punto foral de una larga historia de esperanza. Si nos fijamos en la prime venida de Cristo, veremos que en él concurren dos líneas de las promesas del Antiguo Testamento.[112]

Líneas proféticas veterotestamentarias

Los escritos del Antiguo Testamento prometen que, al fin de los tiempos, Dios mismo vendrá de una mane que sobrepasa toda cercanía hasta ahora conocida; que él vendrá y morará en Israel, en Sión (cfr. Is 40, 3; 65, 1 4, 5). El regirá a los pueblos. Esta venida de Dios está frecuentemente representada también como el «día d Señor», como la venida de Dios «en los últimos días». Pues bien, la primera venida de Cristo está vista com estos «últimos días»: «... Últimamente, en estos días, nos ha hablado por el Hijo» (Hb 1, 2). En la cristolog neotestamentaria, esta venida escatológica se considera cumplida en la venida de Cristo, como, por ejemplo, en utilización del requerimiento profético: «Preparad los caminos del Señor» (Is 40, 3), con referencia a Crist según el evangelio de Mateo (Mt 3, 3). La venida de Cristo es una venida de Dios. La encarnación es el «día d Señor», es el «eschaton de los días» (Hb 1, 2). Dios mora en Cristo entre nosotros (Jn 1, 14).

Una segunda línea de promesas del Antiguo Testamento encuentra en Cristo su cumplimiento, es decir, l promesa de un nuevo hombre. Pablo recurre a la tipología, ya conocida en el judaísmo, del primero y del segun Adán. Al final de los tiempos, será creado un nuevo Adán.113 Esta línea de promesas se encuentra de nuevo en

promesa hecha a Abraham sobre su descendencia, en la que serán benditos todos los pueblos (Gn 12, 3; cfr. Ga 16), pero también en la promesa de un profeta, que es mayor que Moisés (Dt 18, 15-18), en la promesa de u retoño de David. Es bien sabido cómo influyen en el Nuevo Testamento estas tipologías. Cristo es el retoñ prometido de David, el profeta, el Isaac escatológico, el nuevo Adán. Esta línea marca la espera del Mesías.

Estas dos líneas de la propia venida de Dios y de la espera del Mesías no se encuentran relacionadas en Antiguo Testamento. Jean Danielou (+ 1974) distingue dos líneas veterotestamentarias de la escatología: l escatología trascendente del día del Señor del Apocalipsis y el mesianismo intrahistórico con un Mesías terrena El extraordinario acontecimiento de Cristo es que ambas líneas de promesas se entrecruzan aquí en una person Él es el «Dios con nosotros» – él es el «hombre nuevo». En él se encuentran la venida repentina de la que no podemos disponer, «de repente llega el Señor a su templo» (Mal 3, 1), la venida durante tanto tiempo esperada preparada del Profeta, del Mesías, del nuevo hombre. Cristo es, por tanto, la meta insuperable de la histori humana y, al mismo tiempo, obra de Dios.

Si se aísla cualquiera de las dos lineas, el misterio de Cristo quedará reducido y, con él, por tanto, la cristolog Si se absolutiza la primera línea, esto nos llevará al docetismo: Cristo no es realmente el Hijo de Dios hech hombre. Toda la dimensión histórica de Cristo pierde su importancia. El no es sólo el celestial y divino. E rechazo del Antiguo Testamento, garantía de la venida humana de Cristo y, con ello, responsabilidad humana e la historia de la salvación, nos conducen a una imagen de Cristo atemporal y ahistórica, en la que sólo interesa relación trascendente con Dios. La *gnosis* sería una tal teoría de la salvación ahistórica, como vuelve en el idealismo (experimentar en el «ahora» la eternidad). No es casual que Bultmann se haya dirigido (unilateralmente) a Juan. En la iglesia primitiva hubo un intento de monofisitismo: El *Lógos* venidero ya está entre nosotros como el Dios que le quita importancia a todo lo humano-histórico.

Pero si, por el contrario, se aísla la segunda línea, Jesús sólo será visto como profeta, como ocurre en l cristología ebionista-judeocristiana. El adopcionismo cristológico[114] subraya fuertemente la parte humano-históri y, en su concepción escatológica, la acción histórica del hombre.

Ambos aislamientos conducen a reduccionismos tanto cristológicos como escatológicos. Hay que ver amb líneas en su conjunto, pues ambas están unidas en la persona de Cristo. La confesión cristológica de Calcedon nos señala de manera insuperable el término medio: Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre, Hijo de Dio Hijo de David; él es, al mismo tiempo, *eschaton* de toda la historia humana y *eschaton* de la venida de Dios. No hay nada más. Ni la historia humana, ni Dios mismo pueden ir más adelante. Cristo es el último hombre; en él historia humana ha alcanzado su meta. Hilario de Poitiers (+ 367) lo formula esto como sigue: «El Hijo unigén de Dios nació, como hombre, de la Virgen. El quiso elevar en sí mismo a los hombres a Dios, llegada la plenitu de los tiempos».[115] Tampoco la venida de Dios a los hombres puede ir más allá de la encarnación de Dios. En la persona del hombre-Dios, en la unión hipostática, se da la unión más alta y perfecta de Dios y hombre.

Sólo desde el misterio humano-divino de Cristo, que es la quintaesencia de la cristología, es posible ver unida sin reduccionismos, estas dos dimensiones. Con Cristo no quedó eliminado nada de la historia de la humanidad, absorbido nada en el eterno «ahora» divino, sino que la historia humana quedó cumplida. En él se ha cumpli también de forma irrepetible e insuperable la venida de Dios. Cristo, el Dios-hombre, es, por ello, plenitud y me de todo el plan salvífico de Dios: la comunidad perfecta con Dios.

Intentemos ahora, a la luz del misterio humano-divino de Cristo, explicar otra vez el tema de las dos líneas e los pasajes sobre la parusía, volviendo a considerar los signos de la parusía y la parusía misma.

Partiendo de la línea de los «signos» del sentido histórico-teológico, podemos afirmar que Cristo, com hombre-Dios, es la plenitud de la historia humana. Cristo es ya ahora la meta insuperable de la historia, del pla salvífico de Dios. Como meta y plenitud es él también origen de la nueva creación. El sentido de la histor consiste ahora en la *anakephaleiosis*, en la *recapitulación* en Cristo, como cabeza, de toda la creación (Ef 1, 10). La historia no puede superar lo que ya ha sucedido en Cristo, la unión humano-divina en Cristo. Visto desd Cristo el único sentido para toda la historia no es más que un «crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, Cr to» (Ef 4, 15). Este crecimiento es algo distinto de lo que fue la historia hasta la venida de Cristo en l encarnación. Después de Cristo, ya no viene ningún periodo histórico más, pues si bien con él no ha llegado término, sí el cumplimiento de la historia. La iglesia primitiva distinguió en la historia tres periodos: *ante legem*, *sub lege y sub gratia*. Especulaciones históricas como las Joaquín de Fiore (t 1203) -que esperaba que después de Cristo vendría una escalada en el tiempo del Espíritu Santo- no fueron tenidas en cuenta por el magister eclesiástico.[116]

La Iglesia en lucha contra el enemigo ya vencido

¿No será acaso mera especulación la afirmación de que con Cristo la historia ya ha llegado a su plenitud?¿N tendrán razón los que desacreditan la segunda carta de Pedro cuando dicen «¿Dónde está la promesa o venida él? Porque desde que vinieron los Padres, todo permanece así como al principio de la creación» (2 P 3, 4). L historia continúa y hay grandes partes del mundo que han sido tocadas muy poco por Cristo. ¿Qué es lo que h hecho realmente el Hijo de Dios con su presencia entre los hombres? Durante el tiempo de su vida terrenal, Jes empezó a influir tan profundamente en algunos de ellos y a afectarles tanto en su propia personalidad que l

ocurrió lo mismo que a Pablo, quien describe atinadamente su experiencia con estas palabras: «No soy yo, Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20; cfr. Ga 3, 27). Por la donación del Espíritu Santo en el bautismo, participan la vida de Cristo, de su pensar y de sus aspiraciones». El amor de Cristo nos apremia» (2 Co 5, 14) –observa de nuevo el apóstol–. Este apremio del amor de Cristo en ellos hace que el tiempo apremie: «El tiempo es corto» (1 Co 7, 29).

Cristo deja que los cristianos participen en su propia lucha por la salvación del mundo. Por su muerte resurrección, ha conseguido ya la victoria definitiva sobre los poderes y las fuerzas enemigas, de manera que l voces celestiales cantan con alegria: «Ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reino de nuestro Dios y potestad de su Cristo» (Ap 12, 10). Pero sobre la tierra aún sigue embravecida la lucha de la Iglesia contra el en migo ya vencido en el cielo. Esta lucha contra el demonio es real y tanto más dura cuanto más grande es su rab «porque él sabe que sólo le que-da poco tiempo» (Ap 12, 12) Como nos dicen las siete cartas a las comunidad en el Apocalipsis de Juan, en esta lid se trata últimamente de la lucha decisiva en el seno de la Iglesia, de l «lucha por amor del Señor con su esposa: la Iglesia»[117]. «Porque es tiempo de que empiece el juicio por la casa de Dios» (1 P 4, 17). El juicio final es propiamente el juicio sobre la Iglesia. Por ello, ya no es posible quedars indiferente. Lo que queda de historia es historia del Sí o del No, por parte de los creyentes, a los signos de presencia de Cristo. Aquí es donde se manifiesta el señorío de Dios. Los redimidos en Cristo tienen ahora q soportar esta lucha contra el enemigo, más fuerte que ella, manteniéndose firmes en Cristo y estando despiertos alerta a los signos de su presencia.118

Estos pensamiento los trajo a la luz Agustín, en su famosa concepción de la ciudad del mundo y la ciudad d Dios. Por el pecado, la comunidad humana se partió en dos grupos, uno el de los que viven según la carne y seg el pecado: la ciudad del mundo; otro, el de los que viven según el espíritu: la ciudad celestial[119]. Por la venida de Cristo, el poder del mal ha sido atado, hasta que se llegue a la última decisión. Por eso, el pecado aún no h desaparecido; el peligro de perdición perdura; sólo ha sido debilita-do, para que la ciudad de Dios, la Iglesi pueda reunir fuerzas para que los redimidos puedan crecer en la gracia. «Pero, después, él (el diablo), se liberado, aunque sólo habrá poco tiempo... después, serán tan fuertes los que lucharán contra él, que podrá superar todos sus ímpetus e insidias»[120].

El tiempo sub gratia no deja de tener peligro ni importancia para los cristianos: «Pues ahora, cuando el tiempo de Dios está cerca, cuando está entre nosotros y nos llama, cada momento es ocasión para el amor. Ahora, porq cada momento es una exigencia y ya no hay tiempo para los eufóricos sueños sobre la evolución del mundo ha el punto Omega: con cualquier mala palabra, toda evolución puede irse al traste»[121]. Los miembros de la Iglesia no salen automáticamente victoriosos de esta lucha. Pablo nos anuncia una gran «caída» (2 Ts 2, 3), y e Apocalipsis de Juan habla de terribles luchas al fin de los tiempos (Ap 20.7-10). El mismo Cristo advierte a l discípulos de que no caigan en una precipitada alegria y autocomplacencia; la victoria de la fe tiene que se conquistada luchando: «¡Encontrará el Hijo del hombre aún fe en la tierra, cuando vuelva?» (Lc 18, 8).

La vuelta de Cristo como esperanza para Israel

Con la promesa dada a Abraham: «Por ti serán benditos todos los linajes de la tierra» (Gn 12, 3), Israel recil una misión universal: ser portador de la promesa, testigo de Dios en todos los pueblos. El cristianismo, por s parte, se comprende, desde el principio, como enviado a «todos los pueblos» (Mt 28, 18-20), porque, por Jesús Mesías e Hijo de Dios, todos los hombres han conseguido participar en la herencia de los padres. ¿No elimina c esto el Antiguo Testamente al Nuevo? ¿No lleva el desconocimiento de Cristo por una gran parte del pueblo juc a su rechazo? ¿Existe para Israel, después del nacimiento de Cristo, alguna otra tarea en la historia de l salvación? 122

Preguntas así atestiguan un profundo desconocimiento de la idea que la comunidad, fundada por Cristo, tenía sí misma. Desde la destrucción del templo de Jerusalén –el año 70, bajo la autoridad del emperador romano Vespasiano–, se levantó un muro del silencio entre cristianos y judíos. Se ignoraban mutuamente. Así se fu olvidando que sólo hay un único Israel, un solo pueblo escogido. Jesús, por su parte, no fundó su comunidad fu del pueblo de Israel. La Iglesia, fundada sobre Pedro, no es una comunidad cismática, como, por ejemplo, Qumrán. Para subrayar la continuidad de la Iglesia con Israel, tanto Jesús como Pedro, pagan los impuestos templo, con el fin de testimoniar su pertenencia a un pueblo. Poco después de que Jesús anunciase que iba a construir su Iglesia sobre la piedra, sobre Pedro (Mt 15, 24-27). Y a pesar de que los discípulos fueron excluid de la sinagoga, se consideraban a sí mismos como miembros del pueblo de Israel. Por otra parte, Dios no recha a su pueblo, a pesar de la dureza de su corazón. El concilio Vaticano II se apropia de este mensaje fundad bíblicamente: «No obstante, los judíos siguen siendo todavía muy amados de Dios a causa de sus padres, porc Dios no se arrepiente de sus dones ni de su vocación (cfr. Rm 11, 28-29). Juntamente con los profetas y el misr Apóstol, la Iglesia espera el día, conocido sólo por Dios, en que todos los pueblos con una sola voz invocarán Señor y le servirán bajo un mismo yugo» (Sb 3, 9; cfr. Is 66, 23; Sal 65, 4; Rm 11, 11-32)» (Nostra AEtate 4).

En la parábola de los malos viñadores, que mataron a los enviados, incluso al propio hijo del dueño de la viñ no dice Jesús que Dios rechaza su viña, sino que entregará su viña –imagen veterotestamentaria que significa Israel– a nuevas autoridades (Mc 12, 9). El pueblo escogido tiene que soportar que otros se sienten a la mesa d

Señor, que incluso los paganos tomen parte en las promesas hechas a Abraham. Esto ya lo anunciaron los profe del Antiguo Testamento: «Mi casa será llamada casa de oración para todos los pueblos» (Is 57, 7). Pablo descri muy bien la imagen que mejor refleja la relación entre Israel y la Iglesia. Él describe el Israel del Antigu Testamento como la raíz del olivo, en el que serán injertadas nuevas ramas (cfr. Rm 1, 17). Aunque Dios hay arrancado del árbol, por su culpa, algunas ramas, el árbol de Israel permanece. Y Dios tiene el poder de injertar ramas dejadas a un lado (cfr. Rm 11, 23).

Los destinos de la Iglesia y los de Israel están, por tanto, inseparablemente unido por la providencia de Dios. separación, que ya dura veinte siglos, perjudica a ambos. Sin la Iglesia, Israel deja de llegar a la plenitud que se ha prometido. La Iglesia ha sido siempre consciente de que fallaría en su destino sin una relación con sus raíce

Aquí aparece, por ejemplo, la decisiva importancia que tuvo la primera excomunión, que la Iglesia de Ron pronunció, cuando excluyó a Marción († ca. 160) de ella. Este quería producir una Biblia «puramente cristiana que excluyera el Antiguo Testamento y limpiase el Nuevo Testamento de los elementos judíos, como él querí Pero la Iglesia fue por otro camino, y afirmó el Antiguo Testamento. Sin embargo, es certera la opinión de Ha Urs von Balthasar, cuando dice que la Iglesia posee, con todo derecho, los escritos de Israel, «pero los libros son toda la revelación viva; le falta el corazón de Israel».[123]

Como todo cisma, también este primer desgarrón en la Iglesia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento signifi un empobrecimiento del *Christus totus* A pesar de que, por un lado, hay culpa por parte de una buena mayoría del pueblo judío, por su desconocimiento de Cristo, no se puede desconocer, por otro, que también hay culpa p parte de los cristianos, «que impiden cada día que la Iglesia aparezca como Cristo la quiere»[124]. El desgarrón entre judaísmo e Iglesia hay que curarlo, para que Cristo alcance su «madurez en la plenitud» (Ef 4, 13). El mism Cristo promete, en su lamento sobre Jerusalén, que volverá, cuando Israel lo reconozca y lo aclame: « ¡Bendito que viene en nombre del Señor! (Sal 118, 26). Sólo la entrada de la "mayoría" de los judíos (cfr. Rm 11, 12) en

Reino mesiánico, unida a la de la «totalidad de los gentiles» (Rm 11, 25), le dará al pueblo de Dios la posibilid de realizar la «plenitud de Cristo» (Ef 4, 13), cuando Dios lo sea «todo en todo» (1 Co 15, 28) (CIC 674).

Cristo: Alfa y Omega

La Escritura nos atestigua que no sólo la humanidad espera la manifestación de los hijos de Dios, sino tambi toda la creación (Rm 8, 19-22). La vuelta de Cristo traerá «un nuevo cielo y una nueva tierra» (2 P 3, 13; Ap 2 1). Esta dimensión cósmica del misterio de Cristo ha sido frecuentemente despreciada. Pero, toda la creación, l cielos y la tierra, lo visible y lo invisible ha sido creado «por él y en él» (Col 1, 16). Dios, por Cristo, llama todos al ser y les da subsistencia. Sólo él puede decir: «Yo soy el Alfa y el Omega, el primero y el último, e principio y el fin» (Ap 22, 13).

Los Padres de la Iglesia, como Origenes, Clemente de Alejandría (¡ ca. 216) o Gregorio de Nyssa († 394) ven obra salvífica de Cristo no sólo en relación con la naturaleza espiritual del hombre, sino también con la naturale física del cosmos. Cristo abarca, por su cruz, .toda la realidad creada. Por eso, Origenes, con cuidadosas palabr osa alabar a Cristo —comentando los salmos— diciendo que «su cuerpo es todo el género humano e incluso la totalidad de la creación».[125] Subraya la fuerza de la cruz y declara «que es suficiente para la salvación, no sólo en los tiempos futuros, sino también en los presentes, e incluso en íos pasados. Sí, la muerte de Cristo es nuest salvación, no sólo para nuestra constitución humana, sino también para las fuerzas celestiales».[126]

¿Qué significa que el cosmos encuentra su sentido y su plenitud en Cristo? ¿Qué «todo subsiste en él» (Col 17)? ¿Que él «todo lo llena» (Col 2, 10)? Pierre Teilhard de Chardin († 1955) —quien más que nadie se ha esforzado en comprender la función cósmica de Cristo— descubre en estos pasajes, sobre todo, la negación de la opinión, especialmente extendida en el mundo oriental, de que el universo se disolverá en lo impersonal.[127] Todo el universo converge en Cristo: se «cristianiza». «El cosmos, puesto que converge, no se puede reducir a «algo»: tiene que alcanzar su fin en un «alguien», como ya ocurre, parcialmente y de forma elemental, en el ca del hombre».[128] El océano, en el que desembocan todas las corrientes del universo, tiene un rostro y un corazón Si Cristo es la meta y, con ello, el punto de gravedad. de toda la historia de la creación, tenemos como regalo garantía de que la tensión entre corrupción y vida, se ha decidido en favor de ésta. Cristo «es el sí a todo lo qu Dios ha prometido» (2 Co 1, 20).

En contraste con las filosofías orientales, que «acosmizan» la conciencia, tendiendo a despersonalizar al homb en Dios, la idea cristiana del cosmos parte de un Dios, que es tan profundamente personal que «personaliza» toda la creación por medio del hombre. En Cristo no hay contradicción entre universalidad y personalidad. l estructura del universo, no es, por ello, individual, sino personal. ¡Qué liberación nos produce esta idea! En u mundo, «que en su cumbre está abierto a Cristo, no corremos el peligro de ahogarnos. Y, por otra parte, descien de estas alturas no sólo el aire, sino el rayo del amor». 129

b) Para juzgar a vivos y muertos

Hablar de juicio no gusta mucho. El *Dies irae* ha sido eliminado de la liturgia. Horrores, aborrecimientos o curiosidad podemos escuchar en las representaciones del juicio final con bienaventurados y condenados, c Cristo el juez mayestático. ¿Cómo hemos de comprender la imagen de un Cristo, juez del mundo, tan claramen

definido en el Nuevo Testamento? ¿Cómo se puede cohonestar esto con las palabras de Juan de que Dios l enviado a su Hijo no para condenar al mundo sino para salvarlo? (Jn 3, 17; 12, 47). ¿Se puede relacionar la ide del juicio universal con la gracia de Dios? ¿Cómo se 'puede hablar de juicio sin olvidar la misericordia de Dios?[130] No podemos esperar ninguna descripción pormenorizada —«CÓMO será esto»— de la discusión con las innumerables imágenes de juicio en el Nuevo Testamento. Por otra parte, no se es cuestión de querer descub aquí sólo algunas expresiones desmitologizadas sobre su presencia,, en el sentido de que «estamos en el momen decisivo».[131] Es evidente que en el Nuevo Testamento se anuncia el día del juicio, como último juicio, como juicio universal. Pero nos llama en seguida la atención que, en contraste con algunas especulaciones d Apocalipsis, no se trata de disimular, coloreando los acontecimientos futuros, pues siempre hay en el contexto u referencia a su presencia.

El sermón de la montaña habla al estilo del Antiguo Testamento, pero lo endurece. Quien se enoje contra s hermano, será condenado en juicio (Mt 5, 21-22). El hombre se encuentra camino del juicio, por eso tiene q reconciliarse en el camino, de lo contrario será entregado a juicio (Mt 27-30). Aquí se manifiesta un rasg fundamental de la promesa neotestamentaria del juicio. Quien aquí no juzgue no será juzgado (Mt 7, 17-19). E Juan se dice: «Quien crea en él, no será juzgado» (Jn 3, 18). «Quien oye mi voz y cree a aquel que me envió, tie vida eterna y no es llamado a juicio, sino que ha pasado de la muerte a la vida» (Jn 5, 24). En consecuencia, Ju quiere decir: «El juicio del mundo comienza ahora» (Jn 12, 31). Parece ser, pues, que el juicio no cae sobre todo sino sólo sobre aquellos que juzgan y no quieren perdonar, sobre los que se cierran y no son misericordiosos (l 6, 20-26). Con esto se encuentran relacionadas representaciones de la iglesia primitiva sobre la parusía. En famoso texto de la primera carta a los tesalonicenses, Pablo no habla de ningún juicio:

> «Porque si creemos que Jesús murió y que resucitó, de la misma manera Dios llevará consigo a quienes murieron en Jesús. Os decimos eso como Palabra del Señor: Nosotros, los que vivamos, los que quedemos hasta la venida del Señor, no nos adelantaremos a los que murieron. El Señor mismo, a la orden dada por la voz de un arcángel y por la trompeta de Dios, bajará del cielo, y los que murieron en Cristo resucitarán en primer lugar. Después nosotros, los que vivamos, los que quedemos, seremos arrebatados en nubes, junto con ellos, al encuentro del Señor en los aires. Y así estaremos siempre con el Señor» (1 Ts 4, 15-17).

Aquí parece que los «santos» no serán sometidos a ningún juicio. Lo mismo ocurre en la descripción en Evangelio de Juan: «No os maravilléis de esto, porque viene la hora, en que todos los que están en los sepulcro oirán la voz del Hijo de Dios: los que hicieron el bien irán a la resurrección de la vida, y los que hicieron el mal la resurrección de juicio» (Jn 5, 28-29). Tampoco aquí se trata de que habrá un juicio para todos. Todo parec como si la fe en Cristo ya hubiese dispensado a los hombres de ser sometidos a juicio. En relación con esto está idea de la iglesia primitiva del bautismo como juicio. El bautizado ya ha sido juzgado y absuelto.

Ante el tribunal de Cristo

Pero, por otra parte, tenemos una clara representación del juicio universal, que afecta a todos los hombre «Pues es necesario que todos nosotros seamos puestos al descubierto ante el tribunal de Cristo, para que cada u reciba según lo que ha hecho bueno o malo, estando en el propio cuerpo» (2 Co 5, 10). Aquí pertenecen tambi las parábolas y 1as expresiones sobre juicios que aparecen, por ejemplo, en el Evangelio de Mateo (Mt 25 Tenemos, pues, por una parte, la idea de que el juicio se está realizando, en el cual la sentencia depende de l pertenencia a Cristo; por otra parte, están las grandes descripciones del juicio universal, en el que la sentencia produce por primera vez, como en la parábola del trigo y la mala hierba (Mt 13, 24-30), o en la imagen de ovejas y los cabritos (Mt 25, 33). En una de las representaciones el fin está determinado por la parusía; en la ot por el juicio universal.

Estas sumarias indicaciones muestran que no hay una pluralidad sistematizarla de imágenes que hablan sobre juicio. Esta pluralidad se manifiesta en la iconografía. Las representaciones del juicio universal, tal y como l conocemos, por ejemplo en la capilla Sixtina pintada por Miguel Ángel, son únicamente un indicio de la tradici iconográfica. En los mosaicos del ábside de la iglesia primitiva, Cristo no está representado, las más de las vec como juez, sino como el que ha de venir. Se trata de imágenes de la parusía, como, por ejemplo, en la basílica d los santos Cosme y Damián en Roma. Es interesante observar que las representaciones sobre la parusía so imágenes más litúrgicas que las que representan el juicio, pues éstas nos inducen a pensar en representacione Las primeras se concentran en la venida del Señor. También el Antiguo Testamento parece hablar de la parus más en términos litúrgicos. «Lo inefable que es para nosotros la venida de Cristo se esconde y se manifies debido a que se habla con palabras pertenecientes al campo, en el que se pueden expresar en este mundo nuest relaciones con Cristo. La parusía es la más alta elevación y plenitud de la liturgia; pero la liturgia es parusí acontecimiento parusial en medio de nosotros».[132] Muchos elementos de las representaciones parusiales del Nuevo Testamento —como, por ejemplo, el sonido de las trompetas y de las trompas o el alborozo festivo— son de origen litúrgico. También han entrado en la liturgia algunos elementos de la liturgia imperial y de fenómeno cósmicos, que aparecen en las descripciones parusiales neotestamentarias.[133] Todas ellas quieren manifestar la

venida del Pantocrator, Cristo. En los mosaicos absidales Cristo aparece sobre las nubes del cielo. Esta venida se celebra y se espera ahora, al mismo tiempo, en la Eucaristía.

Este sentido litúrgico de la parusía queda expresado por el hecho de que las iglesias están orientadas hacia oriente. La orientación de las iglesias cristianas no es la misma que la de las sinagogas judías hacia Jerusalén, si hacia el oriente, porque los cristianos viven en la liturgia anticipadamente la parusía de Cristo. Aquí se encuentr la tipología de Cristo, como sol naciente (sol oriens) y la idea de que la vuelta de Cristo se produce «como un relámpago que sale del oriente» (Mt 24, 27). Esta idea es la que determina también la representación de Cristo el ábside, que ocupa el lugar del cielo.[134]

La representación del juicio universal es, en contraste con la representación parusial, menos litúrgica y es motivada por razones morales. Se trata de acciones humanas, de obras buenas o malas. Dios «juzgará según la obra de cada uno» (1 P 1, 17). «Los muertos fueron juzgados de las cosas que estaban escritas en los libros seg sus obras» (Ap 20, 12). Lo que sea la obra de cada uno, el fuego lo probará. Si la obra del que edificó encim permanece, recibirá la recompensa» (1 Co 3, 13-14). Las representaciones del juicio universal también ha acentuado este aspecto. En ellas, las almas son juzgadas de acuerdo con sus vicios y virtudes, con sus obras misericordia. Curiosamente, estas representaciones del juicio se encuentran con frecuencia en los muros que d al occidente, es decir, hacia el ocaso del sol. Esto puede depender de la función pedagógica que tienen est imágenes, por la que se les advierte a los fieles que visitan la iglesia antes de salir al mundo.

¿Se pueden sacar deducciones teológicas de esta contraposición entre imágenes parusiales e imágenes de juici Se trata de ambos aspectos de la escatología, de los que ya hemos hablado antes. En la parusía, en la vuelta Cristo, se trata del aspecto final divino, indisponible, por parte humana, y que viene de lo alto. Su lugar es, pue el ábside, pues es aquí donde la vuelta de Cristo se encuentra en el centro. Ya no se trata de las obras de lo hombres, sino de la aparición de la gloria de Cristo. En primer lugar, está el carácter gratuito de la gozosa veni de Cristo. En el juicio, por el contrario, se trata del aspecto humano, histórico, que viene desde bajo. Aquí acentúan especialmente las acciones y obras de cada uno, pero también las de todo el género humano.

Ambos aspectos se complementan. Allí, donde se habla predominantemente de juicio por medio del arte y d anuncio, se corre el peligro de considerar más las obras humanas y demasiado poco la gracia. Esta pérdida expresa en el empobrecimiento de la liturgia.

Las cicatrices del alma

¿Qué significa juicio? ¿Cuál es su medida? ¿Cómo se puede relacionar con la misericordia de Dios? Ya Plató (t ca. 348 a.d.C.) nos habla en *Gorgias* de un mito sobre el juicio, en el que comenta experiencias y expectativas humanas en general. Sócrates cuenta que «en el prado, en el cruce, donde se separan los caminos, uno que hacia la isla de los bienaventurados y el otro, hacia el *Tártaro*», son juzgadas las almas de los muertos. «La muerte» –sigue diciendo– no es evidentemente más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo».[135] Así como el cadáver mantiene las huellas de la vida, cicatrices de antiguas heridas, lo mismo le ocurre al alma.

> «Cuando el alma se libera del cuerpo, todo es transparente en ella [...] Pero cuando se present ante el juez [...] éste le manda presentarse ante él y considera el alma de cada uno, sin saber, a quién pertenece. Quizás tiene ante sí el alma del rey de Persia o de un rey o de un soberano, y no ve nada de sano en ellos, sino que las encuentra azotadas y llenas de cicatrices proveniente de perjurio e injusticia, y que cada una de sus obras ha dejado huellas en ellas; todo está torcid por mentiras y orgullos y no hay nada recto, porque han crecido sin verdad. Y él ve lo llenas qu están de caprichos, de voluptuosidad, orgullo e irreflexión en su obrar con desmesura y vergüenza. Ante esta visión, las envía en seguida a la cárcel, insultándolas y avergonzándolas donde tienen que sufrir el merecido castigo. [...] A veces, ve él ante sí otra alma, una, que ha llevado una vida piadosa y honrada, el alma de un ciudadano cualquiera, o de cualquier otr hombre -yo creo que el primero seria Calicles, el alma de un filósofo que ha cumplido con su obligaciones y no ha hecho nada inútil en su vida-. Entonces se alegra y lo envía a la isla de lo bienaventurados».[136]

Es especialmente digna de consideración en el mito de Platón la idea de que el juicio tiene lugar al aire libr Todo lo que en la vida estuvo escondido, se manifiesta. Platón describe aquí profundas experiencias humanas. amenaza que acecha al alma en su óbito no le viene de fuera, sino, sobre todo, de dentro, de sus fuerzas enemig Pues en la muerte se manifiesta los más íntimo. No hay ya vanidad que valga ni favoritismos. El alma está a desnuda y sola. *Quid sum miser tunc dicturus?* –«¿Qué podré decir entonces, pobre de mí» (ante el juez)–, así se dice en el imponente canto del *Dies irae*. El muerto se encuentra en la total soledad de su pobreza en el umbral del más allá, ¿Qué podrá presentar y cómo se podrá dar a conocer?

Todos los hombres saben que en esta vida nada puede llegar a ser perfecto; incluso la más perfecta de l creación humana no es más que algo parcial. Pero, ¿deben quedar sencillamente abandonadas y olvidadas tod las obras comenzadas y de nuevo destruidas. Hay en el hombre algo que reclama que no puede quedar sin senti todo lo que de bueno, verdadero y hermoso hay en el mundo, todo esfuerzo y todo dolor. Y así se enfrenta con pregunta por la justicia, que desde siempre ha conmovido a la humanidad. ¿Qué va a pasar con tanto dol

inocente, con los que apenas tienen de qué vivir, con los que no tienen un lugar bajo el sol? Desde la doloros experiencia de que en la historia no hay justicia, se impone la pregunta por la justicia eterna. Este anhel encuentra también en la Sagrada Escritura su expresión. Dios dará su premio a los que le buscan (Hb 11, 6). Es pensamiento de premio y castigo está íntimamente relacionado con la idea de justicia. Dios hará justicia en juicio, ninguna injusticia podrá permanecer ante él; al que ha sufrido injusticia, se le hará justicia. La idea d recompensa está testimoniada en el Nuevo Testamento. Pensemos en la parábola de los talentos (Mt 25, 14 30par). Todo lo que sucede en la historia trae consecuencias. Sólo será posible una sentencia cuando esta consecuencias se hagan visibles. Sólo en el juicio foral será juzgada toda historia. En él se tratará de lo serio q es ser libre. Todo obrar humano es relevante; toda acción tiene que enfrentarse con la justicia de Dios.

En la presencia de Cristo

Esta idea ha sido agudizada por Pablo. ¿Quién podrá presentarse con sus obras delante de Dios (Rm 2, 1-3, 2 «No hay ningún justo, no hay quien entienda, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se hicier inútiles, no hay quien haga el bien, no hay ni uno solo» (Rm 3.10-12). ¿Se contrapone esta visión tan radical de inanidad humana al pensamiento bíblico de recompensa? ¿Cómo será posible hablar de mérito o de premio, nada puede subsistir ante Dios? ¿No hay acaso una contradicción entre una comprensión del juicio, que habla premio y castigo, y una experiencia de la santidad de Dios, ante el cual todo es nada? Sólo si nos concentramos el misterio de Cristo, podremos unir ambos aspectos. Cristo mismo es el eschaton. El juicio ya ha comenzado:

> «Si Dios está a nuestro favor, ¿quién estará contra nosotros? El que no ha perdonado ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas la cosas? ¿Quién presentará una acusación contra los escogidos de Dios? Dios es el que justifica ¿quién es el que condenará? Jesucristo, que murió y aún más, que resucitó y que está la diestra de Dios, él intercede por nosotros. ¿Quién pues, nos separará del amor de Cristo?» (Rm 8, 31-35).

«Porque ciertamente Dios estaba reconciliando el mundo consigo» (2 Co 5, 19). Así es, pues, el juicio l plenitud de la redención, según Pablo. Cristo es juez universal, como redentor. Precisamente allí donde lo hombres están sometidos a juicio, allí está la redención. «Dios encerró todas las cosas en la incredulidad, pa usar de misericordia con todos» (Rm 11, 32). Esta convicción de que estamos salvados en Cristo nos hac comprender la certeza con la que Pablo dice que nada nos puede separar del amor de Cristo, que para los homb es imposible salvarse y justificarse a sí mismos, pero que Dios nos ha justificado. Partiendo de esto se pueden, p una parte, integrar aquí los textos en los que no se habla de juicio. Y, por otra, se hace comprensible por qué n tenemos que temer el juicio. Pero justificación no elimina la libertad humana. Siempre está ahí, para cerrarse oponerse; siempre está ahí, para escogerse a sí misma, y caer, así, en la propia injusticia. Esta decisión tend lugar realmente sólo en la muerte, en la que la vida humana llega a su término definitivo. En la muerte caen tod las máscaras y el hombre entra en su verdad. El juicio se realiza por Cristo, y es pura misericordia y salvació indebida. Pero también se realiza en él, en el Sí o No que se le dé. «Quien me confiese delante de los hombre también yo le confesaré ante mi Padre» (Mt 10, 32). «Quien a él rechaza, rechaza al que lo ha enviado» (Lc 1 16), y así, rechaza también su propia vida. «Quien crea y se bautice, se salvará, quien no crea, será condenad (Mc 16, 16).

Ahora bien, esto no quiere decir que los que no han conocido la fe se condenen. Los lamentos y la bienaventuranzas van más allá. La medida del ser del hombre, que es Cristo, puede ser aceptada o rechaza incluso de forma subconsciente. Así, por ejemplo, dicen los que se han salvado: ¿Cuándo te hemos visto desnu y te vestimos...? (Mt 25, 38). Esta pertenencia o «no-pertenencia» a Cristo —ahora aún «anónimas»— se manifestarán al fin de los tiempos.

En el juicio universal se manifestará todo el sentido de la historia y de nuestra vida. Entre les «signos de lo tiempos» y el juicio universal existe una relación en el sentido de que éste ya se muestra en aquéllos. El Señ «aclarará aún las cosas escondidas en las tinieblas» (1 Co 4, 5). En el juicio universal se manifestará toda l verdad, pues sólo en el juicio final podrá ser juzgada toda la historia. Todo lo que ocurre en la historia tiene su consecuencias. Pero sólo cuando se vean estas consecuencias, podrá ser posible un juicio.

En el Nuevo Testamento hay escenas, que dejan vislumbrar en forma de signos cómo será este juicio. Despu de que Pedro lo había negado por tres veces, se vuelve Jesús y lo mira. Lo que se vislumbra en esta mirada es que nos ocurrirá en el juicio. Por esta mirada seremos juzgados y salvados. Ejercitarse en el juicio quiere dec contemplar la imagen que Jesús nos ha dado de sí mismo. Una imagen con la que nos encontramos en el prójim el rostro despreciado, insultado y vejado del Ecce homo. Pero todo esto no deja de ser un ejercicio, aunque decisivo, en el que se realiza ya el juicio.

NOTAS AL PIE

1. Sobre este tema, cfr. Ch. Schónborn, «"Auferstehung des Fleisches" im Glauben der Kirche», en: IKaZ (SC 147, 48; BBV 53, 24).
2. Orígenes, Contra Celsum VI 14 (SC 147, 48[2]; BBK 53, 24).
3. Porfirio, Vita Platonis 1. Trad. R. Harder, Über Plotins Leben und über die Ordnung seiner Schriften, Hamburg 1958, 3.
4. L. Scheffezyk, Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens, Einsiedeln 1976, 42-43.
5. Cfr. Ireneo de Lyón, Adversus Hteres es V 3-8 (FChr 8/5, 38-75).
6. Tertuliano, De resurrectione carnis 8 (CSEL 47, 36).
7. Ireneo de Lyon, Adversus Hcereses V 2, 3 (FChr 8/5, 34-35).
8. Sobre esto, A. Feullet, «Les trois grandes prophéties de la Passion et de la Résurrection des évangile synoptiques. 1. Authenticité substantielle et circonstances historiques des prophéties», en: RThm 67 (1967) 533-560.
9. Esto lo expresa de forma impresionante H. Schürmann, Gottes Reich — Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Lichte seiner Basileia-Verkündigung, Freiburg/Br. 1983.
10. Cfr. la segunda parte del trabajo de A. Feuillet, «Signification doctrinale des prophéties», en: RThm 68 (196 41-47, aquí: 61.
11. Una fascinante interpretación de este pasaje la ofrecen J.-M. van Cangh /M. van Esbroeck, «La primauté c Pierre (Mt 16, 16-19) et son contexte judaíque», en: RTL 11 (1980) 310-324.
12. K. H. Schelke, Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testamentes, Heidelberg 1949, 110.
13. H. U. v. Balthasar, Theologie der drei Tage (nueva edición), Einsiedeln 1990, 232-234.
14. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie 97. Cfr. también K. Schubert, «Auferstehung Jesu» im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, en: E. Dafnis (ed.), Resurrexit. Actes du symposium international sur la résurrection de Jésus, Roma 1970, Roma 1974, 207-224, aquí: 217-219.
15. P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Vol. 1. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Gbttingen 1997[2], 176-178; Idem, Was geschah auf Golgota? Zur Heilsbedeuntung von Kreuz und Auferstehung Jesu, Stuttgart 1998, 48-50.
16. M. Bordon, Gesú die Nazaret. Signore e Cristo, Vol. II, Roma 1984, 549.
17. H. von Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg 1996[3], 31-35.
18. Juan Crisóstomo, Homilice in Joannem 85, 4 (PG 59, 465).
19. Cfr. las explicaciones sobre el sudario en J. A. T. Robinson, The Priority of John, London 1985, 291-294.
20. Sobre las cuestiones fundamentales de la Gnosis, cfr. P. Koslowski (ed.), Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich 1988.
21. Cfr. J. Ratzinger, Eschatologie — Tod und ewiges Leben (= KKD IX)), Regensburg 1990[6], 92-135.
22. K. Schubert, Bibel und Geschichte, Klostemeuburg 1999, 107.
23. W. Marxen, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Gütersloh 1964, 35.
24. W. G. Ludemann, Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie, Göttingen 1964, 35.
25. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 93.
26. Misal Romano, Exultet de la misa de la noche de Pascua.
27. Cfr. H. U. v. Balthasar, TL 3, 153-188.
28. Agustín, De Trinitate I, 4, 7 (CChrSL 50, 36).
29. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie 152.
30. Cfr. F. X. Durrwell, Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium, Salzburg 1958, 106-112.
31. Cfr. J.-M. Garrigues / M.- J Le Guillou, «Statut escathologique et caractére ontologique de la succesion apostolique», en: RThm 75 (1975) 395-417.
32. Cfr. K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von 1 Kor 15, 3-5 (= QD 38), Freiburg/Br. 1968.
33. Schubert, Bibel und Geschichte 108.
34. Cfr. J. Jeremias, Das Opfertod Christi, Stuttgart 1963, 21-22.
35. Pannenberg, Grundzüge der Christologie 62.
36. Balthasar, Theologie der drei Tage 193.
37. J. Kremer, Das ¿ilteste Zeugnis der Auferstehung Christi. Eine bibeltheologische Studie zur Aussage un Bedeutung von 1 Kor 15, 11-11 (= SBS 17), Stuttgart 1966, 102.
38. Véase el cap. IV/2b. Resultados dolorosos de la «satisfacción penal», p. 260.
39. 39. Schubert, «Auferstehung Jesu» im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums 207; cfr. Idem, «Die Entwicklung der Auferstehungslehre von der nachexilischen bis zur rabbinischen Zeit», en: BZ 6 (1962) 17 214; A.-NI. Dubarle, «Die Erwartung der Unsterblichkeit im Alten Testament und im Judentum», en: Conc(D) 6 (1970) 685-691.

40. Cfr. el hermoso trabajo de E. Keller, Eucharistie und Parusie. Liturgie- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zur eschatologischen Dimension der Eucharistie anhand ausgewóhlter Zeugnisse aus frühchristlicher und patristischer Zeit, Fribourg/Suiza 1989, 14-17.
41. Sobre estas palabras, que muestran la presencia de la resurrección, cfr. J. Kremer en: G. Greshake / J. Kremer, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verstündnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986, 137-157.
42. Sobre este punto, cfr. Ch. Schónborn, Existenz im Úbergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergóttlichung, Einsiedeln 1987; Idem, Die Menschen, die Kirche, das Land, Wien 1998, 205-244.
43. J.-M. Garrigues, «L'inachevement du salud. Composant essentielle du temps de I'Eglise», en: NV 71 (1996) 13-29.
44. C.-H. Hunzinger, Die Hoffnung angesichts des Todes im Wandel der paulinischen Aussagen, en: Leben angesichts des Todes. Beitrkge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tübingen 1968, 69-88, aquí: 86.
42. Misal Romano, Plegaria Eucarística IV.
43. Cfr. C. Pozo, Teología del más allá (= BAC 282), Madrid 1980[2], 463-537.
44. Cfr. el artículo .de M. Schulze, «"Anima separata" — Baustein einer theologischen Lehre vom Menschen», en: IKaZ 19 (1990) 30-36.
45. Cfr. J. Seifert, Das Leib-Seele-Problem und die gegenwiirtige philosophische Diskussion. Eine systematische-kritische Analyse, Darmstadt 1989[2].
46. Cfr. H. Sonnemans, Seele. Unsterblichkeit — Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg/Br. 1984.
47. Así, en parte, W. Breuning (ed.), Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie (= QD 106), Freiburg/Br. 1986.
48. Papiro Dér. Balyzeh, citado según G. Kretschmer, Auferstehung des Fleiches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel, en: Leben angesichts der Todes. Beitrüge zum theologischen Problem des Todes. Helmut Thielicke zum 60. Geburtstag, Tübingen 1968, 101-137, aquí: 104.
49. Kretschmer, Auferstehung des Fleiches, 104.
50. LG 49; cfr. Ch. Schónbom, «Die Communio der drei kirchlichen Stánde», en: IKaZ 17 (1988) 8-20.
51. Orígenes, Commentarius in epistulam ad Romanos VIII, 5 (FChr. 2/4, 70-71).
52. Embolismo después del «Padre nuestro»: «expectantes beatam spem et adventum Salvatoris nostri Jesu Christi».
53. Juan Damasceno, De fide ortodoxa IV, 2 (PTS 12, 17).
54. Sobre lo que sigue, cfr. Ch. Schónborn, Existenz im Ubergang. Pilgerscahft, Reinkarnation, Vergóttlichung, Einsiedeln, 1987, 17-33; sobre los fundamentos bíblicos (sin que estén de acuerdo con el autor), cfr. M. Gourgues, Ala droit de Dieu. Résurrection de Jésus et actualisation du psaume 110, 1, dans le Nouveau Testament, Paris 1978.
55. Melitón de Sardes, Peri Pascha 104 (SC 123, 124); Trad. de J. Blank, Vom Pascha, Freiburg/Br. 1963, 130.
56. Melitón de Sardes, Peri Pascha 104 (SC 123-124).
57. Ireneo de Lyón, Adversus hcereses III, 16, 9 (FChr 8/3, 208-209); lo mismo que Melitón, interpreta Ireneo el «a la derecha de Dios» neotestamentario, como «a la derecha del Padre»; cfr. O. Perler (SC 123, 208).
58. Fulgencio de Ruspe, De fide ad Petrum seu de regula fidei, II, 11 (CChrSL 91A, 718-719).
59. Cirilo de Jerusalén, IV. Catechese § 7 (PG 33, 464A).
60. Cirilo de Jerusalén, XI. Cathechese § 17 (PG 33, 712B); cfr. también XIV. Catechese §§ 27-30 (PG 33, 861B-865A).
61. León Magno, Tractatus 73,4 (CChr.SL 138A, 453-454).
62. Kyrillonas el Sirio, Zweite Homilie über das Pascha Christi (BKV[2] 6, 41).
63. Agustín, De Symbolo ad catechumenos IV, 11 (CChr.SL 46, 195); cfr. E. Dassmann, Augustinus. Heiliger und Kirchenlehrer, Stuttgart 1993, 86-100.
64. Agustín, De fide et symbolo VII, 14 (CSEL 41, 16-17).
65. Tomás de Aquino, STh BI, q. 58, a. 1 (DThA 28, 295); Idem, Compendium theologicae, 241 (Opera omnia 3, 629), etc.
66. Agustín, De fide et symbolo VI, 13 (CSEL 41, 16).
67. Exposiciones exhaustivas en A. Orbe, Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos 17 y 111, vol. 2, Madrid 1976, 535-573.
68. Ireneo, Adversus hwreses I, 24, 5 (sobre Basílides) (FChr 8/1, 302-303).
69. Ireneo, Adversus harreses V, 9, 1-14, 4 (FChr 8/5, 74-123).
70. Hipólito, Refutatio omnium hwresium VIII, 38 (PTS 25, 321); Orbe, Cristología Gnóstica, vol. 2, 538.
71. Cfr. Ireneo, Adversus hcereses II, 14, 4 (FChr 8/2, 112).
72. Según Hipólito, Refutatio omnium hceresium VIII, 17 (PTS 25, 337).
73. Cfr. Orbe, Cristología Gnóstica 2, 550-568.

74. Eusebio de Cesarea, Demonstratio evangelica V, 3 (GCS 6, 219); cfr. M.-J. Rondeau, «Le "Commentaire des Psaumes" de Diodore de Tarse et 1'exégése antique du Psaume 109/110», RHR 88/176 (1969) 5-33; 153-188; 89 (1970) 5-33.
75. Atanasio de Alejandría, Orationes contra Arianos II, 13 (Optiz/Tetz I, 189-190).
76. Idem, (Optiz/Tetz I, 189-191).
77. Sobre Marcelo, cfr. Grillmeier, Jesus der Christus I, 414-439.
78. Evagrio Póntico, Kephalaia gnostica IV, 21 (PO 28, 145), cfr. Grillmeier, Jesus der Christus 1, 561-568.
79. Grillmeier, Jesus der Christus I, 567.
80. Teresa de Ávila, Vida, c. 22, 1. (Traducción española de la Editorial Monte Carmelo. N. de. T.).
81. Idem, c. 29, 4.
82. Idem, c. 28, 8.
83. Idem, c. 22, 6.
84. J. Calvino, Institutio religionis christianae II, 16, 14.
85. Margarete Stirm, Die Bildfrage in der Reformation (QFGR 45), Gütersloh 1977, 212-213.
86. J. Calvino, Institutio religionis christianae IV, 17, 31.
87. Cfr. sobre este tema y los siguientes, M. Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, Göttingen 1980, especialmente, 146-184.
88. M. Lutero, WA 23, 133, 21-22.
89. M. Lutero, WA 23, 143, 32-33.
90. J. Daniélou, Etudes d'exégése judéo-chrétienne (ThH 3), Paris 1966, 49.
91. A. Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904, 112-113.
92. Cfr. sobre este punto, J. Carmignac, Le mirage de 1'eschatologie. Royauté, régne et royaume de Dieu sans eschatologie, Paris 1979; Ch. Schónborn, Das Reich Gottes und die himmlisch-irdische Kirche, en: Existenz und Übergang 55-77.
93. A. von Hamack, Das Wesen des Christentums, Gütersloh 1977, 85.
94. Der Brief an Diognet V, 9, 20 (Die Apostolischen Vriter, Tübingen 1992, 312-313).
95. Agustín, Sermo 137, 1-2 (PL 38, 754-755.
96. Melkita Ex 12, 42. Cita en: N. Füglister, Die Heilshedeutung des Pascha, München 1963, 223.
97. 100. J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1966[4], 209.
98. E. Mersch, Le corps mystique du Christ. Vol. I, Louvain 1933, 96.
99. Misal Romano, Prefacio I de Adviento.
100. Cfr. K. H. Schelke, Theologie des Neuen Testaments. Vol. IV/l, Düsseldorf 1974, 61-78.
101. H. Schlier, Das Ende der Zeit, Freiburg/Br. 1971, 67.
102. K. Barth, Der Römerbrief, München 1922, 484.
103. R. Bultmann, Jesus, Tübingen 1980[8], 41; cfr. también J. Galot, «Qu'est-ce que la parousie?», en: EeV 101 (1993) 145-154, aquí: 153.
104. Cfr. la exposición del conflicto en J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, Gütersloh 1995, 22-39.
105. J. G. Fichte, Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (Obras completas, editadas por R. Lauth. Vol. 1/8, Stuttgart 1991, 381-382).
106. K. Barth, KD II/1, 716.
107. 110. Cfr. M. Saebo, «jöm II-IV», en: ThWAT 3, 566-586; W. Trilling, «eiÉQU», en: EWNT 2, 296-302.
108. Cfr. J. H. Newman, Der Antichrist nach der Lehre der Väter, München 1951.
109. Cfr. J. Danielou, Christologie und Eschatologie, en: A. Grillmeier (ed.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Vol III, Würzburg 1954, 269-286.
110. 113. J. Danielou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique, Paris 1950, 3-52.
111. Véase el cap. I1/1: Accesos judío-veterotestamentarios a la encarnación de Dios, p. 98.
112. Hilario de Poitiers, Uber die Dreieinigkeit IX, 5 (PL 10, 28AB).
113. 116. Cfr. H. de Lubac, La posterité spirituelle de Joachim de Fiore. 2 vols., Paris 1979-1980.
114. H. U. v. Balthasar, Theologie der Geschichte, Einsiedeln 1959, 110.
115. Sobre la relación entre la lucha de la Iglesia y la de María, cfr. H. Rahner, Maria und die Kirche. Zehn Kapitel über das geistliche Leben, Innsbruck 1962[2], 142-155.
116. Cfr. Agustín, De civitate Dei XIV, 1 (CChrSL 48, 414).
117. Agustín, De civitate Dei XX, 8 (CChrSL 48, 713) (Trad. española del original por el T.; N. del T.).
118. H. Schlier, Das Ende der Zeit 82.
119. Cfr. H. U. v. Balthasar, Einsame Zeiesprache. Martin Buber und das Christentum, Einsiedeln 1993[2]; J.-M. Garrigues, Das messianische Israel, en: IKaZ 24 (1995) 209-224; Ch. Schönborn, «Ist das Christentum eine jüdische Sekte?», en: Idem, Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung, Wien 1998, 183-204.
120. 123. Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum 96.

121. Balthasar, Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum 83.
122. Orígenes, Homilia secunda in Psalmum XXXVI 1 (SC 411, 96).
123. Orígenes, Commentarius in epistulam ad Romanos IV, 10 (FCh3 2/3, 182-183). Otras referencias a la bibliografía patrística sobre la teología de la creación, cfr. H. de Lubac, Der Glaube des Teilhard de Chardin, Wien 1968, 57-63.
124. Sobre la obra de Teilhard, cfr. K. Schmitz-Moormann, Pierre Teilhard de Chardin. Evolution, die Schöpfung Gottes, Mainz 1996.
125. P. Teilhard de Chardin, Mein Glaube, (= Werke 10), Olten 1972, 138.
126. P. Teilhard de Chardin, Le coeur de la matière, Paris 1976, 106-107.
127. Cfr. M. Kehl, Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung, Freiburg/Br. 1999, 128-133.
128. Cfr. K. Rahner, «Gericht, Letzes Gericht. Systematisch», en LThK^2 4, 734-736.
129. 132. J. Ratzinger, Eschatologie 167.
130. Cfr. Th. Maertens, Heidnisch jüdische Wurzeln der christichen Feste, Mainz 1965.
131. Cfr. E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis, Freiburg/Br. 1959, 1-35. Sobre la orientación celebrativa de la liturgia, cfr. también K. Gamber, Sancta Sanctorum. Studien zur liturgischen Ausstattung der Kirche, vor allem des Altarraumes (= SPLi 10), Regensburg 1981; J. Ratzinger, Der Geist der Liturgia. Eine Einführung, Freiburg/Br. 2000, 65-73; E J. Dölger, Sol salutis. Gebet und Gesang im christlichen Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung im Gebet und Liturgie (= LF 4/5), Münster 1925^2 (= LQF 16/17). Reimpresión, Münster 1972, 239-244. Con carácter más bien crítico, cfr. O. Nussbaum, Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahre 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung. 2 vol. Bonn 1965.
132. 135. Platón, Gorgias 524ab (Trad. alemana por R. Rufener, Die großen Dialoge, München 1991, 322). (Trad. al español del original por el T., N. del T.).
133. Platón, Gorgias 525a-526c (Trad. al alemán por R. Rufener 323-325). (Trad. al español del original por el T., N del T.).

EPÍLOGO: JESÚS ES MI ÚNICO AMOR

En todo tiempo, han sido los santos los que mejor han conocido a Jesús, pues a Jesús se le reconoce por el amo «Todo el que ama viene de Dios y conoce a Dios. Quien no ama, no ha conocido a Dios» (1 In 1, 7-8). Los sant son, pues, los que realmente aman a Dios, en él creen y en él esperan. Hans Urs von Balthasar ha comprendic nuevamente el sentido que esto tiene para el papel propiamente teológico de los santos, tantas veces ocultado en teología de escuela de los últimos siglos:

> «En la modernidad, la teología y la santidad se han desarrollado independientemente, en perjuicio de ambas. Los santos son en pocas ocasiones teólogos, y ya no son considerados po los teólogos, sino que sus opiniones son reducidas a una especie de anexo lateral, como "espiritualidad" o, en el mejor de los casos, como "teología espiritual". La hagiografía modern también ha colaborado lo suyo a esta ruptura, representando frecuentemente a los santos, su vida y su obra sólo bajo categorías psicológicas o históricas, y siendo muchas veces poco consciente de que su tarea es una tarea teológica. Pero esta tarea exige una nueva reforma metodológica adecuada: ver el desarrollo biográfico-psicológico, no tanto desde bajo, sino desde arriba, como una especie de fenomenología sobrenatural».[1]

Los santos son teólogos por razón de su vida y de su misión. Por eso, es para la teología de suma importanc estar dispuesta a oír a los santos y a aprender de ellos. Balthasar habla de dogmática de la experiencia de lo santos. Cuando Immanuel Kant (1 1804) dice que si la teología se queda sin imaginación, es algo vacío, nosotr hemos de decir que la teología amenaza con quedar estéril sin una confirmación existencial por medio de lo santos. En este sentido, podremos comprender la frase, bastante atrevida, del P. Francois-Mane Léthel: «Todos l santos son teólogos; sólo los santos son teólogos».[2] Como final de nuestra cristología, podrían servir algunas indicaciones sobre la doctrina de la santa doctora de la Iglesia Teresa de Lisieux, cuyo único deseo era «amar Jesús y enseñar a amarlo»,[3] con el fin de profundizar en los misterios de Cristo.[4]

«Pero no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20).

Creer, esperar, amar sólo porque Dios existe —ésta es la gran doctrina del «pequeño camino» de santa Teresa de Lisieux—. Esta doctrina no es nueva en absoluto, pero tiene el don y la misión de decir de nuevo que la vid cristiana es una verdadera transformación. Para poder vivir en el campo de la teología, hay que ser pobre, am nuestras debilidades y nuestra contingencia, desprenderse de todo lo que no es Dios, para que Dios exista e nuestra vida, para que él «transforme esta nada en fuego»,[5] para que lo amemos con su amor:

> «Cuanto más débil se es, sin deseos ni virtudes, más cerca se está de las operaciones de este Amor consumidor y transformante... Mantengámonos, pues, muy lejos de todo lo que brilla amemos nuestra pequeñez, deseemos no sentir nada. Entonces seremos pobres de espíritu y Jesús irá a buscarnos, por lejos que nos encontremos, y nos transformará en llamas de amor..
>
> ¡Ay, cómo quisiera hacerte comprender lo que yo siento...! La confianza, y nada más que la confianza, puede conducirnos al amor... El temor ¿no conduce a la justicia...?»[6]

El tener en cuenta la dimensión teológica de la vida cristiana es quizás una de las exigencias más urgentes d hoy: «Pero no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Ga 2, 20). Teresa descubre con gran claridad que este cami de la vida teologal, de la «divinización» por la gracia, sólo se puede encontrar y caminar por él, si ésta se transforma en una confianza infantil, poniéndonos en los brazos de Jesús y entregándonos al amor misericordio La pequeñez espiritual de santa Teresa significa una vida movida por el espíritu de Dios, como Hijo de Dios (c Rm 8, 14).

La teología de los santos es una teología de la experiencia. Y esto vale también para la de Teresa del Niñ Jesús. Al manifestar sus más profundos sentimientos, da testimonio de Cristo: su corazón habla a todos lo corazones. No hay nada que ella más aborrezca en su vida que la mentira, la inautenticidad y la disolución de verdad evangélica. Nunca hubiera ella escrito nada que no hubiese experimentado y examinado en su verdad. Pe esto no quiere decir que ella hubiese reducido el Evangelio a su medida. Su experiencia toma, más bien, la form de la experiencia de Jesús. En su acto de consagración al amor misericordioso ruega ella así: «Y si por debilid caigo alguna vez, que tu mirada divina purifique en seguida mi alma, consumiendo todas mis imperfeccione como el fuego, que todo lo transforma en sí...». Da gracias, diciendo. «Te doy gracias, Dios mío, por todos lo beneficios que me has concedido, y en especial por haberme hecho pasar por el crisol del sufrimiento». Y, p eso, espera: «Ya que te has dignado darme como lote esta cruz tan preciosa, espero parecerme a ti en el cielo y v brillar en mi cuerpo glorificados los sagrados estigmas de tu Pasión...»[7]

Su referencia a la propia experiencia de Cristo, a su conocimiento auténtico del misterio cristiano, le permi superar algunas restricciones de la vida de fe, relacionadas con las circunstancias históricas. Teresa del Niño Jes está tan decididamente comprometida con la «variación climática de la Iglesia» que colabora a sanar un atmósfera aún bastante jansenista de finales del siglo XIX, que prefiere el amor a la justicia. A la idea de «despertar de la Iglesia en las almas»8 le es ella también muy deudora. De una forma muy especial se manifiest

sus visiones sobre el más allá y sobre la felicidad, con las que destruye todas las imaginaciones burgues individualistas.

«Presiento que voy a entrar en el descanso... Pero presiento, sobre todo, que mi misión va a comenzar: mi misión de hacer amar a Dios como yo le amo, de dar mi caminito a las almas. S Dios escucha mis deseos, pasaré mi cielo en la tierra hasta el fin del mundo. Sí, yo quiero pasa mi cielo haciendo el bien en la tierra. Y eso no es algo imposible, pues, desde el mismo seno d la visión beatífica, los ángeles velan por nosotros. Yo no puedo convertir mi cielo en una fiesta no puedo descansar mientras haya almas que salvar... Pero cuando el ángel diga: " El tiempo s ha terminado! ", entonces descansaré y podré gozar, porque estará completo el número de los elegidos y todos habrán entrado en el gozo y en el descanso. Mi corazón se estremece de alegrí al pensar en esto..."

Teresa da cuenta aquí de un pensamiento de Henri de Lubac (j' 1991), muy del agrado de Orígenes, y cuy importancia existencial y teológica ha resaltado el cardenal Joseph Ratzinger, a saber, que los santos en el cie están en actitud y disposición de ayudamos a alcanzar la salvación.[10]

Pesebre y cruz como piedras angulares de la cristología

En la vida de santa Teresa hay experiencias que podríamos reseñar como fundamentales y que cobran un val decisivo en las diferentes etapas de su doctrina. Escogemos dos de ellas por parecemos especialment significativas para su cristología: la «gracia de Navidad» y la imagen del Niño Jesús.

La «gracia de Navidad» es la de su «completa conversión». Teresa habla de ella con expresiones qu manifiestan su profundo conocimiento del misterio de la encarnación. Lo que ella vive está totalmente unido a que el Hijo de Dios vive por ella; de su encarnación surge su salvación y su conversión:

«En esa noche luminosa que esclarece las delicias de la Santísima Trinidad, Jesús, el dulce niñito recién nacido, cambió la noche de mi alma en torrentes de luz... En esta noche, en la que él se hizo débil y doliente por mi amor, me hizo a mí fuerte y valerosa; me revistió de sus armas, y desde aquella noche bendita ya no conocí la derrota en ningún combate, sino que, a contrario, fui de victoria en victoria y comencé, por así decirlo, "una carrera de gigante" ».[11]

Aquí se le ha dado una expresión tan fuerte como casi nunca a los escritos clásicos de los Padres sobre divinización. La Palabra de Dios «se ha hecho hombre para que seamos divinizados».[12] Pero Teresa le da a este pensamiento un tono adicional, que, aunque no falta en los Padres, sin embargo, resalta especialmente el carác soteriológico tanto de la encarnación como también de la divinización:

«Aquella noche de luz comenzó el tercer periodo de mi vida, el más hermoso de todos, el má lleno de gracias del cielo... La obra que yo no había podido realizar en diez años Jesús la consumó en un instante, conformándose con mi buena voluntad, que nunca me había faltado Yo podía decirle, igual que los apóstoles: "Señor, me he pasado la noche bregando, y no he cogido nada"». Y más misericordioso todavía conmigo que con los apóstoles, Jesús mismo cogió la red, la echó y la sacó repleta de peces... Hizo de mí un pescador de almas, y sentí un gran deseo de trabajar por la conversión de los pecadores, deseo que no había sentido antes co tanta intensidad... Sentí, en una palabra, que entraba en mi corazón la caridad, sentí la necesida de olvidarme de mí misma para dar gusto a los demás, ¡y desde entonces fui feliz... ! » 13

La «gracia de Navidad» está para Teresa también destinada a los demás, sin separarse de ella. Para Teresa to es, al mismo tiempo, personal y apostólico. Cuanto más reciba en sí misma el amor divino, tanto más aumenta su deseo de extenderlo a los demás. Y el camino, en el que ella siempre es pescadora de almas, es el sencillísin camino que ella ofrece a las almas sencillas: «La necesidad de olvidarme de mí misma para dar gusto a l demás».

Este pequeño camino es «teologal». La pequeña sorpresa, para no aguar la alegría familiar de la Navidad c sus lágrimas y su mal humor, se convierte en el camino concreto en el que ella corresponde al amor divino, que esa noche «se hizo débil por mi amor». Pero, al mismo tiempo, se le revela que es Jesús quien todo lo hac «Jesús mismo cogió la red». Teresa vislumbra el «deseo de trabajar por la conversión de los pecadores», pero r se lo atribuye a sí misma.

A sus palabras sobre la gracia de Navidad siguen inmediatamente las del crucificado:

«Un domingo, mirando una estampa de Nuestro Señor en la cruz, me sentí profundament impresionada por la sangre que caía de sus divinas manos. Sentí un gran dolor al pensar qu aquella sangre caía al suelo sin que nadie se apresurase a recogerla. Tomé la resolución de esta siempre con el espíritu al pie de la cruz para recibir el rocío divino que goteaba de ella, y comprendí que luego tendría que derramarlo sobre las almas... También resonaba continuamente en mi corazón el grito de Jesús en la cruz: "¡Tengo sed! (Jn 19, 28)". Estas palabras encendían en mí un ardor desconocido y muy vivo... Quería dar de beber a mi Amad y yo misma me sentía devorada por la sed de almas...»14

Del pesebre pasa Teresa a la cruz. Con su seguro instinto teológico relaciona la encarnación y la cruz, las dos grandes cimas del anonadamiento divino —que muchos teólogos han querido separar—, y las contempla desde la idea del amor redentor. Desde el día de su profesión, une ambos momentos incluso por el nombre. Desde sus «desposorios» con el rey de re-

13. Teresa de Lisieux, Ms. A, 450 (Escritos autobiográficos 96-97).
14. Idem, (Escritos autobiográficos 97).

yes, que le ofrece como dote el reino de su infancia y de su pasión, se llama a sí misma Teresa del Niño Jesús. Toda la doctrina de santa Teresa sobre la redención se encuentra resumida en la ya antes mencionada contemplación de la imagen del crucificado, pero de una forma existencial y concreta. Ella ve siempre a Jesús como el Dios-hombre con «manos humanas». No alberga duda alguna de que Jesús es el único redentor y que su sangre ha sido derramada sin excepción por todos los hombres. Pero ella sabe también —con un saber que la conmueve en lo más íntimo— que esta sangre tuvo que ser recogida y derramada «sobre las almas» para salvarlas y para que a todas alcance.

El amor redentor de Jesús, que le hace derramar su sangre, enciende en ella un ardor desconocido, una «sed de almas», que se corresponde con la sed de Cristo en la cruz. El amor divino, que se anonada, provoca la entrega que Teresa hace de sí misma, que es, a la vez, personal y universal. Ella quiere dar de beber a su Amado, pues sus palabras «Tengo sed» (Jn 19, 28) encienden en ella el ardoroso deseo de derramar sobre otras almas la sangre de Jesús. Aquí encuentra Teresa su vocación, a la par personal y eclesial: Ella. tiene que estar como María al pie de la cruz, para poder pertenecer totalmente a Jesús y así al corazón de la Iglesia. Y cuanto esta vocación más se clarifica, más vive ella en «sinergia» con la Iglesia, con María y con el único redentor. No tiene ninguna duda de que Jesús es el que lo hace todo. Su mediación en la cruz no le añade nada a la obra de Cristo, pero es, con todo, imprescindible, para que la sangre del redentor alcance a todos los hombres.

La misericordia de Dios - Teocentrismo

El «pequeño camino» es la entrega al amor misericordioso. Siempre será «el camino del amor»[15]. Con fuerza acentúa Teresa el momento en el que desplaza el camino de la justicia de Dios al de su amor misericordioso. Ella es totalmente consciente de este desplazamiento, y se sabe llamada, por la gracia de Dios, a dar a conocer esta misión y este camino. Al final del manuscrito A dice ella expresamente:

> «Madre querida, después de tantas gracias, ¿no podré cantar yo con el salmista: "El Señor es bueno, su misericordia es eterna"? Me parece que si todas las criaturas gozasen de las mismas gracias que yo, nadie le tendría miedo a Dios sino que todos le amarían con locura; y que ni una sola alma consentiría nunca en ofenderle, pero no por miedo sino por amor... Comprendo, sin embargo, que no todas las almas se parezcan; tiene que haberlas de diferente alcurnias, para honrar de manera especial cada una de las perfecciones divinas. A mí me ha dado su misericordia infinita, ¡y a través de ella contemplo y adoro las demás perfecciones divinas...! Entonces todas se me presentan radiantes de amor; incluso la justicia (y quizás más aún que todas las demás) me parece revestida de amor...»[16]

Y para mostrar inmediatamente que la justicia de Dios «ha de ser considerada desde su infinita misericordia», añade:

> «¡Qué dulce alegría pensar que Dios es justo!: es decir, que tiene en cuenta nuestras debilidades, que conoce perfectamente la debilidad de nuestra naturaleza. Siendo así, ¿de qué voy a tener miedo? El Dios infinitamente justo, que se dignó perdonar con tanta bondad todas las culpas del hijo pródigo, ¿no va a ser justo también conmigo, que "estoy siempre con él" (cfr. Lc 15, 31)?»[17]

El conocimiento de Dios, como misericordia infinita, ilumina, con dimensiones universales, toda su vida, su oración y sus obras, su sencilla vida en el convento y su vocación eclesial. Su doctrina es sólo amor y alabanza por todo «lo que el Dios bondadoso ha hecho por ella»[18], pero ella sabe que tiene la misión de dar a los demás lo que ella ha recibido. «La mirada de santa Teresa se ha vuelto tan sencilla que —todo— lo divino y lo humano— aparece bajo esta luz, como en un único espejo que no es otro que la misericordia infinita»[19].

Todo lo que hay en los planes de Dios encuentra su sentido y su fundamento en la infinita misericordia, en la obra de la creación y en el plan redentor. ¿Se encuentra aquí una de las razones, quizás la de la universalidad de santa Teresa y la del impresionante y evidente hecho de que se la quiere en todos sitios y en todas las culturas? Teresa ha puesto de manifiesto con una fuerza irresistible el atractivo del amor misericordioso. Al irradiarlo ella con todo su ser, obra éste convenciendo.

Sólo Jesús - Cristocentrismo

Su síntesis tiene un único y exacto contenido: **Sólo Jesús.** Su conocimiento de Dios, su amor al buen Dios tiene un único y exacto contenido: «Quien tiene a Jesús, lo tiene todo»[20].

El nombre «Jesús» está presente en todos los escritos de santa Teresa, mientras que «Cristo» se encuentra menos de 20 veces, «Jesús» lo hace más de 160 veces. Él es el sol, que todo lo ilumina. El misterio de Dios se nos ha dado en Jesús. Curiosamente, nunca lo toma esto Teresa de la primera carta de san Juan: «Dios es amor» (1

4, 8). Pero si ella habla de su amor a Jesús o del amor de Jesús, está mentando siempre la persona divina de Palabra encarnada. Su cristocentrismo es teocéntrico y trinitario. Ella lo expresa atinadamente en los tres vers de su poesía «Vivre d'amour» («vivir de amor»):

> «Lo sabes, Jesús mío, yo te amo, me abrasa con su fuego tu Espíritu de Amor. Amándote yo a ti, atraigo al Padre, mi débil corazón se entrega a él sin reserva».[21]

«Amar a Jesús» no es tanto mirarlo desde su santa humanidad de Jesús -como ocurre, siguiendo a san Agustí en santo Tomás y en santa Teresa de Ávila (1 1582)-, sino, más bien, desde la perspectiva oriental del «ex Trinitate»,desde la perspectiva del Hijo de Dios hecho hombre. Al Jesús divino sólo se le puede amar cuando fuego del Espíritu inflama a la criatura, y por este amor a Jesús tenemos acceso al Padre, o, mejor dicho, el Pad se nos entrega.

En Jesús, su único amor, lo encuentra Teresa todo: toda la vida divina de la santísima Trinidad, toda la creació la Iglesia, las «últimas cosas». Intentemos ahora nosotros esquematizar en unas pocas líneas lo que es para Tere lo más rico en contenido.

En su más importante oración: «Ofrenda de mí misma como víctima de holocausto al amor misericordioso Dios» de 9 de 1895, se dirige, en primer lugar, a la Trinidad, para hablar después, sobre todo, de Jesús, pe haciéndolo siempre desde una perspectiva trinitaria:

> « ¡Oh Dios mío, Trinidad santa!, yo quiero amarte y hacerte amar y trabajar por la glorificación de la santa Iglesia salvando a las almas que están en la tierra y liberando a las que sufren.en el purgatorio. Deseo cumplir perfectamente tu voluntad y alcanzar el grado de glori que Tú me has preparado en tu reino. En una palabra, quiero ser santa. Pero siento mi impotencia, y te pido, Dios mío, que Tú mismo seas mi santidad».[22]

Un poco después dice Teresa en esta oración: «Siento en mi corazón infinitos deseos». El teólogo, al que se presentase este texto, exigiría que se hubiera dicho más bien «deseos inmensos», con lo que ella estaría tambi de acuerdo. Pero esta oración habla expresamente de «deseos infinitos». El amor, con el que ella quisiera ama Dios, y hacer que otros así lo amaran, no es otro que aquel con el que Dios se ama a sí mismo en su Hijo, en cual él se lo ha regalado todo a ella (cfr. Rm 8, 23).

> «Ya que me has amado hasta darme a tu Hijo único para que fuese mi Salvador y mi Esposo, los tesoros infinitos de su méritos son míos; te los ofrezco gustosa, y te suplico que no me mire sino a través de la Faz de Jesús yen su Corazón abrasado de amor».[23]

La conocida definición de amor, preferida por Teresa («Amar significa darlo todo e, incluso a sí mismo»[24]), se refiere, primero, a Dios, que nos lo ha dado todo, a su Hijo y a los «infinitos tesoros de sus méritos».

Grandeza y pobreza de la creatura

Igual que san Francisco de Asís (+ 1226) y santa Clara de Asís (+ 1253), considera Teresa del Niño Jesús Cristo, sobre todo, en los misterios de su pobreza. Junto a la Encarnación y la Pasión subraya Teresa e anonadamiento de Jesús en la Eucaristía. En la Eucaristía -en la que de forma tan inimaginable tan cerca está de los hombres el Jesús glorificado- ve Teresa el momento más extremo de la humildad de Dios. Aquí se encuentra él escondido bajo un velo más tupido aún que el de su naturaleza humana.

> «Oculto en la Eucaristía veo yo a Dios, el Omnipotente, yo veo al autor de la vida más pequeño que un niño».[25]

Amar significa hacerse pequeño. Éste es el «motivo principal de la Encarnación»: El infinito amor de Dios nos da como regalo, al hacerse pequeño y pobre. «Yo no puede temer a un Dios que se ha hecho así de peque por mí... Yo lo amo, pues él es sólo amor y misericordia».[26]

El deseo de santa Teresa de hacerse pequeña es el deseo de hacer grande y amable a aquel a quien ella ama. que, en su anonadamiento, se le da como regalo. Nos acercamos ya a lo que constituye el punto central de mensaje: la «pequeña doctrina» de santa Teresa: la paradoja de su pequeñez, de su pobreza, de su ser nada, p una parte, y la grandeza de su amor y de la infinitud de sus deseos, por otra. Es la paradoja de su sencilla audac y de los tesoros de su pobreza.

Teresa vive sabiendo, en un grado de conocimiento pocas veces visto, la total dependencia de la creatura con Creador. Al saberse creada y contemplada por el Padre, «a través del rostro de Jesús y en su corazón inflamado amor», vive su dependencia como creatura por medio de la relación divina del Hijo con su Padre. Toda doctrina sobre la pequeñez espiritual, de la entrega al amor misericordioso y de la pobreza espiritual tiene su lu en la filiación divina de la Palabra encamada. Su audacia viene de que Jesús es para ella «mi esposo amado» y que todo lo que existe le pertenece.

Así se atreve, al fin del manuscrito C, a apropiarse de las palabras de Jesús en su oración sacerdotal (Jn 17 Después de haberla citado como propia, se pregunta:

> «¿Es tal vez una temeridad? No, no. Hace ya mucho tiempo que tú me has permitido ser audaz contigo. Como el padre del hijo pródigo cuando hablaba con su hijo mayor, tú me dijiste "Todo lo mío es tuyo". Por tanto, tus palabras son mías, y yo puedo servirme de ellas para atrae sobre las almas que están unidas a mí las gracias del Padre celestial».[27]

La audacia se corresponde con su pobreza. Cuando más pobre se siente, tanto más se atreve a pedirlo todo:

> «No soy más que una niña, impotente y débil. Sin embargo, es precisamente mi debilidad lo que me da la audacia para ofrecerme como víctima a tu amor, ¡oh Jesús! Antiguamente, sólo las hostias puras y sin mancha eran aceptadas por el Dios fuerte y poderoso. Para satisfacer a la justicia divina, se necesitaban víctimas perfectas. Pero a la ley del temor le ha sucedido la ley del amor, y el amor me ha escogido a mí, débil e imperfecta criatura, como holocausto... ¿No es ésta una elección digna del amor...? Sí, para que el amor quede plenamente satisfecho, es preciso que se abaje hasta la nada y que transforme en fuego esa nada... »[28]

A su hermana Celina (+ 1959) le escribe Teresa: «Cuanto más pobre seas, tanto más te amará Jesús. Él irá lejo muy lejos, para buscarte»?

El fuego del amor

El mensaje fundamental de Teresa dice así: Vivir con un realismo inaudito la vida teologal, la fe, la esperanza el amor; vivir, con la total confianza de un niño, el cada día; vivir los más insignificantes pormenores de la vi cotidiana. Es éste un camino que está abierto a todos y que es muy atractivo para las «pequeñas almas».[30] Intentemos nosotros ahora considerar más de cerca algunos rasgos de este atractivo.

Lo que a tantas «almas pequeñas» y a tantos pecadores atrae de Teresa es la circunstancia de que nadie se sien juzgado por ella. Por el contrario, todos se sienten amados por ella, sin recibir ni el más pequeño reproche. En época de los «maestros de la sospecha (les maitres du soupcon) todo esto tenía un sorprendente e irresistib atractivo.

Con Teresa se descubre el hombre como «capax amoris», como un ser amado y capaz de amar. No hay nada que pueda enderezar al hombre, de salvarlo y de hacerlo feliz como el desarrollo de esta capacidad. Como n enseña la experiencia, el encuentro con Teresa, sobre todo en el caso de los jóvenes, despierta el florecimiento de las fuerzas del corazón humano: ese descubrimiento de la dicha, que lleva consigo el desprendimiento y la entre de sí mismo como respuesta al encuentro con el amor misericordioso. Teresa dirige su mirada a esta capacidad los hombres de recibir de Dios el amor, que le está destinado personalmente:

> «Así como el sol ilumina a la vez a los cedros y a cada florecilla, como si sólo ella existiese en la tierra, del mismo modo se ocupa también Nuestro Señor de cada alma personalmente, como si no hubiera más que ella. Y así como en la naturaleza todas las estaciones están ordenadas de tal modo que en el momento preciso se abra hasta la más humilde margarita, de l misma manera todo está ordenado al bien de cada alma»[31].

Teresa le recuerda a la Iglesia que está llamada a dirigir, junto con Jesús, esta mirada divina del amor y de l misericordia a todos los hombres. Teresa utiliza el privilegio de este amor tan especial únicamente para «pedir Jesús que ames a los que me has dado como me has amado a mí... sin mérito alguno de mi parte»[32]. Teresa sabe que sólo el amor es el que atrae y que la verdadera fuerza que mueve toda la actividad misionera de la Iglesia es amor:

> «Yo pido a Jesús que me atraiga a las llamas de su amor, que me una tan íntimamente a él que sea é quien viva y quien actúe en mí. Siento que cuanto más abrase mi corazón el fuego del amor, con mayo fuerza diré "Atráeme"; y que cuanto más se acerquen las almas a mí (pobre trocito de hierro, si m alejase de la hoguera divina), más ligeras correrán tras los perfumes de su Amado. Porque un alm abrasada de amor no puede estarse inactiva» .33

Lo que le da tanta fuerza al mensaje de santa Teresa es su firme confianza en que la misericordia de Dios tan más se manifiesta cuanto más se abaja y tiene que mostrar su grandeza ilimitada en las debilidades humanas m profundas. Todo hombre, sobre todo, el pobre, el débil y pequeño, encuentra aquí su dignidad, sabiendo que Di quiere ensanchar su misericordia.

NOTAS AL PIE

1. H. U. von Balthasar, Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, Einsiedeln 1990[4], 22.
2. F.-M. Léthel, Connaitre l'amour du Christ que surpasse toute connaissance. La théologie des Saints, Venasque 1989, 3.
3. Teresa de Lisieux, Carta 220 (Therese Martin, Briefe, Leutesdorf 1983[3], 331). (La traducción española está tomada, en adelante, de las obras completas de Teresa de Lissieux, Manuel Ordóñez, editorial Monte Carmel N. del T.).
4. Sobre las páginas que siguen, cfr. Ch. Schönborn, Therese von Lisieux – Kirchenlehrerin, en: K. Krämer / A. Paus, Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog (FS H. Bürkle), Freiburg/Br. 2000, 20-44; Balthasar, Schwestern im Geist, Therese von Lissieux und Elisabeth von Dijon; F.-M. Léthel, L'amour de Jésus. La christologie de Sainte Thérése de l'Enfant-Jesus, Paris 1997.
5. Teresa de Lisieux, Ms. B, 3 v° (Selbstbiographische Schriften, Einsiedeln 1996[13], 201).
6. Teresa de Lisieux, Carta 197, (Briefe 304).
7. Teresa de Lisieux, Oración 6 (Escritos autobiográficos 281).

8. R. Guardini, Vorn Sinn der Liturgia, Mainz 1923, 1.
9. Teresa de Lisieux, Cuaderno amarillo 17/7/1 (Therese Martin, Ich gehe ins Leben ein. Letzte Gespräche der Heiligen von Lisieux, Leutesdorf 1982[2], 10).
10. J. Ratzinger, Eschatologie 191-193.
11. Teresa de Lisieux, Ms. A, 44r° (Escritos autobiográficos 95).
12. Atanasio de Alejandría, De incarnatione 54, 3 (SC 199, 458); cfr. CIC 460; véase el cap. I/3b. La encarnación del Lógos y la divinización del hombre, p. 92.
13. Teresa de Lisieux, Ms. A, 450 (Escritos autobiográficos 96-97).
14. Idem, (Escritos autobiográficos 97).
15. Teresa de Lisieux, Ms. A, 84v° (Escritos autobiográficos 187).
16. Teresa de Lisieux, Ms. A, 83v° (Escritos autobiográficos 185).
17. Teresa de Lisieux, Ms. A, 83v°- 84r° (Escritos autobiográficos 185).
18. Teresa de Lisieux, Ms. A, 3v° (Escritos autobiográficos 7); cfr. C, 3v° (Ibid., 217).
19. Marie-Eugene de 1'Enfant-Jésus, Sainte Thérése de l'Enfant Jésus, docteur de la vie mystique, Thérése de 1'Enfant-Jésus Docteur de l'Amour 339.
20. Teresa de Lisieux, Título de la poesía 18 bis, que se le ocurrió por un pensamiento de san Juan de la Cru (Obras completas, Paris 1992, 680).
21. Teresa de Lisieux, Poesía 17, estrofa 2 (Gedichte 56).
22. Idem, Oración 6 (Escritos autobiográficos 280).
23. Teresa de Lisieux, Oración 6 (Escritos autobiográficos 280).
24. Idem, Poesía 36, estrofa 22 (Gedichte 174).
25. Idem, Escrito edificante 2, 5r° (Oeuvres completes 809).
26. Idem, Carta 266 (Oeuvres completes 624).
27. Teresa de Lisieux, Ms. C, 34v° (Escritos autobiográficos 271).
28. Idem, Ms. B, 3v° (Escritos autobiográficos 201).
29. Teresa de Lisieux, Carta 211 (Cartas 321).
30. Teresa de Lisieux, Ms. B, 50° (Escritos autobiográficos 207).
31. Idem, Ms. A, 30° (Escritos autobiográficos 5-6).
32. Idem, Ms. C, 34r° (Escritos autobiográficos 272).
33. Teresa de Lisieux, Ms. C, 36r° (Escritos autobiográficos 273).